藏传佛教『五部大论』系列·因明

量理宝藏论释

上册

萨迦班智达根嘎嘉村〔造颂〕
索达吉堪布〔译讲〕



中国文史出版社

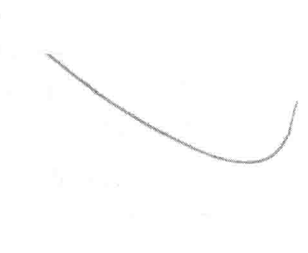


在藏地的寺院中，经常可以看到僧人们热火朝天的辩经场面，
他们到底在辩论什么？这样做有哪些利益？这种传统起源于什么？……
本书将给你一个清晰完整的答案。

对于探求真相、寻求真理的人来说，这是一本完整汇集正理
的宝典；对于妄念纷飞、浮躁难定的现代人群来说，这是一双慧眼，帮你
看透社会真相，从此踏上智慧之道。

如此珍贵教言，在汉地极为罕见。索达吉堪布为使更
多人深入了解佛法，将此藏地殊胜宝典翻译成汉文，并用汉语逐一讲解。







藏传佛教『五部大论』系列·因明

量理宝藏论释

上册

萨迦班智达根嘎嘉村〔造颂〕

索达吉堪布〔译讲〕

中国文史出版社

图书在版编目(CIP)数据

量理宝藏论释：五部大论之因明：全2册 / 索达吉堪布著. —北京：中国文史出版社，2014.1

ISBN 978-7-5034-4581-1

Ⅰ. ①量… Ⅱ. ①索… Ⅲ. ①因明(印度逻辑)—研究 Ⅳ. ①B81-093.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 303604 号

责任编辑：曹 岚

封面设计：山川出品

出版发行：中国文史出版社

网 址：www.chinawenshi.net

社 址：北京市西城区太平桥大街 23 号 邮编：100811

电 话：010—66173572 66168268 66192736（发行部）

传 真：010—66192703

印 装：河北新华联合印刷有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：880 毫米×1230 毫米 1/32

印 张：41.5

字 数：788 千字

版 式：2014 年 2 月北京第 1 版

印 次：2014 年 2 月第 1 次印刷

定 价：89.00 元（上下册）



序

许多人常把"藏传佛教"与"密宗"混为一谈，殊不知后者只是前者的一部分。除了密宗，实际上，藏传佛教中还有显宗庞大的修学体系，其核心即是闻名遐迩的五部大论：戒律、俱舍、中观、因明、般若。

戒律，简单地说，就是怎样做个好人。所有"善"的教育，乃至起心动念、一言一行，无不包含其中。

俱舍，涵摄了生物学、天文学、地理学等丰富知识。

因明，又称佛教逻辑学。它通过严谨、透彻的推理，开启智慧、明辨是非，有助于生起理证的智慧。

中观和般若，是对物质世界与精神世界的本质加以探索，前者研究的是宏观世界，后者则是微观世界。

藏地不管是哪个教派的寺院，只要稍具规模、比较正规，都会长年如一日地教授这种佛法教育。几乎每位藏族僧侣，一生中均需对此反复学习。

精通五部大论，大约要10～20年的时间。完成学业后，即可对佛法通达无碍，生起不随他转的信心。然而，遗憾的是，如此珍贵传统在其他地方极为罕见。为使汉地佛子深入了解佛法，1998年起，我发愿将五部大论翻译成汉文，并用汉语逐一讲解。

在此过程中，有人将我传讲的内容，根据录音做了整理。我本人十分感激，但由于事情繁多，无法抽出时间仔细校对，

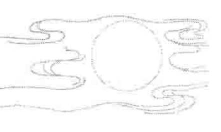
书中或有不严谨之处，在此向大家致以诚挚的歉意。

历史上，藏文版五部大论的讲解、注疏，不胜枚举，而汉文版的可谓前所未有。这套系列丛书，也许对你学习显宗教法能提供一点帮助。有了这个基础，再修密法就比较方便了。

索达吉于柬埔寨吴哥窟

2013年11月15日

目录　Contents







顶礼本师释迦牟尼佛

顶礼文殊智慧勇士

顶礼传承大恩上师

无上甚深微妙法　百千万劫难遭遇

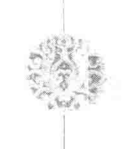
我今见闻得受持　愿解如来真实义

酿吉钦布奏且涅咪扬　大悲摄受具诤浊世刹

宗内门兰钦波鄂嘉达　尔后发下五百广大愿

巴嘎达鄂灿吐谢莫到　赞如白莲闻名不退转

敦巴特吉坚拉夏擦漏　恭敬顶礼本师大悲尊



上师瑜伽速赐加持：

涅庆日俄再爱香克思　自大圣境五台山
加华头吉新拉意拉闷　文殊加持入心间
晋美彭措夏拉所瓦得　祈祷晋美彭措足
共机多巴破瓦新吉罗　证悟意传求加持

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

Chapter 1

今天开始宣讲《量理宝藏论》。

在宣讲这部因明之前，我首先给大家讲一下这次宣讲因明的主要缘起。在座的各位都知道，早在几年前，大恩上师法王如意宝还没有示现圆寂之时，我曾在僧众面前发过愿：如果没有死亡，那么这几年当中要宣讲五部大论！当时我们这里有许多道友也同时发愿，要听受五部大论。几年以来，我们排除了各种困难，已经圆满地学完了五部大论当中的《戒律》、《俱舍》、《中观》这三部论典。

从今天开始，我们学习《因明学》。

此次学习因明，我自己也感到非常的高兴。为什么呢？因为对任何一个佛教徒来讲，学习因明都是非常有必要的。在现在这样邪知邪见满天飞的社会当中，学习因明、学习正量、学习量学，实在是不可缺少的！

作为一个因明的传讲者，我也感到有些惭愧，因为这方面自己确实学得并不是很好，这我自己也清楚。但是通过对以前高僧大德们的论著进行共同学习，能够增长我们的智慧；而且我们对佛教的各种成见、邪见、怀疑等一些不好的念头也会随之消失，从而生起正知正见；对佛教的信心等一些正念，也会自然生起。这部论典并不像世间的学问那样没有什么价值，它一定会使我们的相续当中生起正知正见以及对佛教的不退信



心。所以，我觉得对每一个人来讲，学习因明是非常重要的。

为了学好因明，我想在座的每一个人，都应该立下坚定的誓言。在刚开始的时候，我们应该在心里面这样发愿：我一定要圆满地学习这部论典！

现在，我们已经开始宣讲五部大论当中的因明；在因明讲完之后，还要宣讲《现观庄严论》；其后，如果各方面的因缘成熟，我想也对有缘的道友宣讲一些有关《大幻化网》或者是密法方面的法要，但这要观待当时的缘起再做决定。

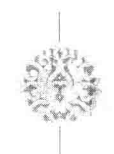
今天是宣讲因明的第一天，我首先讲一下为什么要宣讲因明。一个人如果没有懂得因明，没有懂得中观，那他对佛教的信心就不会很稳固，很容易退转。我有时候这样想：如今自己相续当中的信心和正见既来自于上师，也来自于这些因明、中观等殊胜论典，而这些论典又都是上师所传，所以非常非常感谢我们的大恩上师法王如意宝。

大概在 1986 年的时候，我曾在上师如意宝面前听受过《量理宝藏论》。当时学院还不是很大，平时讲法都是在经堂当中，但有一天上师却改在外面讲，地点在现在的摩尼宝区，当时环境也非常优美，自己心里至今还有印象。1987 年法王带领僧众朝拜五台山回来后，于当年的冬天，在学院当中又为一千多僧众宣讲了全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》；这次讲闻持续了五六个月的时间，从那个时候起，自己对佛教才生起了真正不可退转的信心。虽然到目前为止，还不敢说对佛法有什么大的证悟，但自相续当中对佛教的信心的确是不可退转的，无论在任何人面前都可以说是坚信不疑。所以，我赞叹所有的传承上师，尤其是对我们的至尊金刚上师法王如意宝，更应以特别恭敬的语言来赞叹他老人家每一个弘法利生的善举。

今天宣讲因明论，我首先给大家简单地宣讲一下它的历史——因明在印度、藏地、汉地是如何弘扬的。如果你翻开有关的历史，应该可以看到，因明这部大论在不同的历史当中，所占的篇幅是相当大的，这个问题我在这里也无须广说。

简单来讲，当年无等大师释迦牟尼佛涅槃以后，在世间当中，又次第涌现出弘扬释迦牟尼佛教法的“六大庄严”论师。这方面的内容，我以前也给大家做过介绍。首先是释迦牟尼佛在《楞伽经》等有关经典里面，亲自授记的登地菩萨——龙猛大士，他造了《中观理聚六论》而开创了甚深见派；第二个是至尊弥勒亲自摄受的无著菩萨，他开创了广大行派；第三个是文殊菩萨亲自摄受、获得战胜一切悉地的陈那论师。此三大论师被人们称之为“三大造论者”——《中观》的造论者龙猛菩萨；《大乘俱舍论》的造论者无著菩萨；《因明》的造论者陈那论师。后来弘扬他们的教法、解释他们论著的也有三大论师——在莲花当中化生的圣天论师解释了龙猛菩萨的观点；能背诵九十九万部论典的世亲论师解释了无著菩萨的观点；胜服一切外道、抨击一切外道的法称论师解释了陈那论师的究竟意趣。一般来讲，人们共称这六大论师为“六大庄严”，即三大造论者与三大释论者，总共有六大论师；而二殊胜是指弘扬戒律的功德光与释迦光尊者。有关“六庄严二殊胜”也有不同说法，有人认为无著菩萨和龙猛菩萨为二大殊胜论师，而功德光尊者和释迦光两位尊者应属“六大庄严”之列。

不管怎样，释迦牟尼佛所有的大小乘教法，是依靠这六大论师进行弘扬的，这一点无论是在藏传佛教、汉传佛教，还是其他传承的佛教中都是公认的。所以，我们要通达释迦牟尼佛的真实密意，就必须依靠这些论师们所造的珍贵论典。以前，



我们曾学过龙猛菩萨和圣天论师中观方面的教言；也学过无著菩萨和世亲论师《俱舍论》方面的教言；这次学习陈那论师和法称论师所传下来的，有关因明方面的教言。

因明的教言，首先是在印度弘扬起来的。当年，世亲论师有四大胜过自己的弟子：《现观庄严论》方面胜过自己的解脱部论师；《俱舍论》方面胜过自己的安慧论师；戒律方面胜过自己的功德光尊者；因明方面超过自己的陈那论师。因明，实际上是陈那论师根据佛经，首先造了许多这方面的论典，然后在世间又进行了弘扬。所以，人们称陈那论师为因明的创始人，或者是因明最初的造论者。

陈那论师大约在公元400年的时候出生，480年左右示现圆寂。根据多罗那他的《印度佛教史》记载，陈那论师是婆罗门种姓，在幼年的时候，也曾学习过各种婆罗门及外道的论典。后来，他对佛教生起信心，皈依了小乘佛教当中的犊子部，犊子部的论师为他宣讲了本部的佛法要义，即不可思议的我存在的道理（大家也知道，犊子部的观点为：人我不是有不是无，一个不可思议的我是存在的，这是他们所承认的观点）。由于陈那论师具有大乘种性以及高超的智慧，听了这些观点以后心中不服，虽然没有依止过其他的大乘上师，但通过自己的智慧进行观察，始终都觉得我是不存在的。后来他在修行的过程当中，白天打开窗户一直往外看，到处寻找人我；到了晚上的时候，在身体的四方点四盏灯，然后自己在中间裸体而坐，里里外外观察，寻找实有、不可思议的我。后来犊子部的论师们问他："你为什么这样修行？"他说："上师虽然告诉说不可思议的我是存在的，但我里里外外、白天晚上怎么观察，实有的我始终是找不到。"意思就是说，他对上师们的传授，尤其

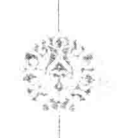


是对犊子部人我的观点不太承许。由此，犊子部的上师和僧众对他产生了不满，不让他待在这里。当他离开的时候，心里面特别想跟他们辩论，但怕上师不高兴，所以心里虽然不服，但不得不离开。后来，他依止了世亲论师等学习大乘的有关论典，最后通达了大乘人无我的道理。

根据《大唐西域记》、《印度佛教史》等有关历史的记载，陈那论师开始住在南方一个比较寂静的森林当中，后来印度著名的那烂陀寺遭到很多外道婆罗门的辩论挑战，寺内僧众竟无法取胜，为此他们专门迎请了陈那论师。陈那论师与婆罗门外道进行了三次辩论，结果大获全胜。之后，他在那烂陀寺当中担任论师的职务多年；在此期间，他将众班智达们所宣讲的佛法全部记录成文字，据有关历史记载，共有一百多部论典，现在相当一部分论著存于藏传佛教的《丹珠尔》当中，但有些可能因为没有翻译或其他原因而没有流传下来。

后来，他到了印度南方，在一个山洞中造了以《正理门论》为主的一些论典。根据《大唐西域记》的记载，这是依靠文殊菩萨的加持和山神的帮助而写出来的。在佛教历史上，《正理门论》也叫做《理门论》。早在很多年以前，这部论就已经译成了藏语和汉语，成为人们特别重视的一部大论，我想有些人也可能看过这部论典。以前很多人，尤其是研究因明、延续因明的一些论师特别喜欢这部论典，这也是陈那论师所造的第一部较为著名的论典。

陈那论师在因明历史中贡献最大、最具代表性的论著，是我们经常所说的《集量论》；本论的内容非常殊胜，大家也许看过。早在大约公元711年的时候，唐代的义净法师就已经翻译过，但比较可惜的是，这个译本在汉传佛教当中一直没有弘



扬开来，现在有没有这个法本也不太清楚；在20世纪70年代末的时候，法尊法师也曾翻译过此论。

关于造论的过程，传记中也记载了一些比较奇特的经历。在正式造论前，陈那论师首先造了一个顶礼句："敬礼定量欲利生，大师善逝救护者；"意思就是说，我要恭恭敬敬地顶礼世间当中唯一的量士夫，救护一切众生的大师——善逝释迦牟尼佛；然后，又造了一个立誓句："为成量故从自论，集诸散说汇为一。"他说，我一生当中所看见的各种各样因明的善说，全部是依靠正理来阐述的，我在这里概括性地宣讲。在《集量论》的开篇，他就写了这个包含顶礼句和立誓句的偈颂。这个偈颂，已经附在《因明论集》的封底了。

有关历史当中记载，他首先把这个偈颂用石头的笔写在一块岩石上，也有说是用石头的笔写在灰尘里面。不管哪种说法，总之在他住的山洞门口写了这个偈颂——顶礼句和誓言句，写完以后他就到城市里面化缘去了。当时有一个具有神通的外道婆罗门叫杰那波，神变非常了不起，他把偈颂擦掉了。陈那论师回来后，看到偈颂被擦掉，就又写了一次，然后又到城市里面去了，回来的时候偈颂又被擦掉了。于是，他就在旁边附言道："如果你是无意当中或者开玩笑、嬉戏而擦掉的，那希望你注意，不要再把此偈颂擦掉，我是有一定目的和必要的，希望你不要这样随便乱来；如果你觉得此偈颂说得不对，想与我辩论，请你现身出来，不要偷偷摸摸地搞破坏。"然后，他就第三次写上顶礼立誓句。杰那波婆罗门见到附言后不好再擦，等陈那论师返回即与之辩论，他们经过长时间的辩论，此外道根本无法匹敌；后来他显示神变，喷火烧毁了陈那论师的一些资具。为此，尊者生起很大的悲观与厌离而欲入灭，当时

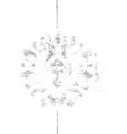
文殊菩萨亲自显现，对其进行安慰，并说《集量论》必须造，因为它对未来的众生有不可思议的利益。之后不久，陈那论师就完成了这部著名的《集量论》。以后有机会的时候，我想大家也可以学习这部论典。去年，我本来准备翻译全知麦彭仁波切著的《集量论略释》，后来因时间关系没能翻译成；但方便的时候，我想还是翻译出来。

因明中最典型的论典就是《集量论》，其共有六品：现量品、自利品、观违碍品、他利品、观譬喻品、观能破品。在藏传佛教的诸多寺院当中，这是闻思因明时的一部重要论典；我们学院的因明班，也经常开这个课。因此，因明的代表论典——《集量论》，其来源如何，在座的学者们应该能够了知了。

在造了《集量论》之后，陈那论师的辩论，无论是在印度的内道还是外道面前，都显得极为突出，极具特色，因此当时人们都称他是"辩论之王"。在陈那论师所造的八大论典中，以《正理门论》和《集量论》两部为主，其他还有如《观三时论》等。关于这八大论典，义净论师翻译的汉译本与藏传佛教的藏译本，在名称和内容上存在着少许的差别。但无论何种说法，其代表性的著作是《正理门论》和《集量论》，这一点是毋庸置疑的。

总之，因明的开端，是从印度陈那论师肇始；之后不久，这些正法就传到了法称论师的手中。

法称论师也是在婆罗门家庭当中出生的。其出生年代，有些历史里面说在六世纪，有些说七世纪；但我想，可能是在六世纪末、七世纪初这段时间中出世的。于幼年之时，法称论师就已对医学、吠陀学、声明学等内外教共同的知识无所不通；到了十六七岁的时候，他对佛教生起了极大的信心而皈依佛



门。当时，有一个陈那论师的弟子叫自在军，法称论师在他面前听受了《集量论》。第一次听的时候，他的水平与自在军就相等了；第二次听的时候，与陈那论师已经基本相等了；第三次听的时候，便能洞察自在军对陈那论师意旨未能通达之处。有些道友则不同，第一次听《四百论》的时候不太明白；第二次听的时候，还不能超越；第三次听的时候，就更糊涂了。不能这样。

法称论师非常雄辩，按当时印度的习惯，一些佛教团体纷纷称其为“辩论牛王”，即辩论方面最厉害的辩论之王。

后来，宾陀山一带的郁普罗布湿波王作为施主迎请了法称论师，并祈请论师造有关因明方面的论典。以此为缘起，也为了准确解释陈那论师的观点，法称论师造了七部因明论典。此《因明七论》有三个根本论和四个支分论，就像我们讲《中观六论》时，也分根本论和支分论一样。三个根本的论典即《释量论》、《定量论》、《理滴论》；四个支分论典即《因滴论》、《关系论》、《悟他论》、《诤理论》。

当然，《因明七论》中译成英文的也非常多；并且，还有日文、法文、德文等译本。以不同的语言翻译，也会导致出现不同的译名。比如说《悟他相续论》，有很多翻译成《观相续论》，其他几部也有这种情况；但依据《藏汉大词典》为主的一些资料，后面这几部论典应翻译成：《因滴论》、《关系论》、《悟他论》、《诤理论》。

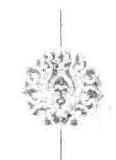
以上因明七论，完全阐释了陈那论师的所有究竟观点，其中相当一部分，在我们汉文当中也有。方便的时候，大家应该学习因明七论，尤其是《释量论》，因为《释量论》在因明七论当中，是最为关键的。

在藏传佛教中，各教各派对《释量论》有着不同的解释；在所有的解释当中，我自己认为：全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》，具有殊胜的窍诀性、针对性，且辩论也特别强。这也许是我对自己的宗派特别执著而造成的吧！去年，我翻译《量理宝藏论》的时候，有好几次准备翻译《释量论大疏》，但后来因为时间比较紧，再加上也有一些顾虑：如果翻译这样的论典，到底有没有人看？所以就放下来了。

在法称论师造《因明七论》的过程中，有让人回味无穷的故事。法称论师依靠国王的恭敬及优厚的待遇，整天都在皇宫里面进行翻译。有时候，国王为了观察他的心，派公主和一些美女给他送饭，但是法称论师的心如如不动；有时候，她们在法称论师吃的饭菜里面放一些地丁（一种特别苦的植物），他吃的时候根本没有发觉。以如此专注的心，法称论师完成了《因明七论》的创作。

《因明七论》造完以后，他在部分班智达面前宣讲，但许多班智达根本不知所云，听不懂所讲的内容，因为因明的秘诀实在太深奥、太殊胜了；有些班智达仅能了知一点；也有一些是以嫉妒心来对待的。在《释量论》倒数三四颂中，法称论师说：现在的很多智者，根本不知道我在论典里面写下了很多的智慧，这个智慧其他人也无法接受领悟，现在它已经融入了我自己，就像所有的河流融入大海，我在因明当中所讲的智慧也全部融入了自己。他在偈颂中写下了自己的悲伤与感慨。

后来，法称论师将《释量论》为主的《因明七论》，拴在狗的尾巴上。他的意思是说：你们这么多的班智达、这么多的智者，如果不重视如此殊胜的论典，那这个论典也算是不合格



的论典。按照当时印度的传统[①]，他自己也做过这样的行为[②]。但实际上，这是由于因明的窍诀特别深奥，一般人难以通达而导致的。

当然在座的诸位道友，大家今天的欢喜心都比较强烈：我一定要学好因明，笔记本我都准备好了，我一定要把因明学好！过一段时间，我们讲自比量、他比量，可能好多人每天都是打瞌睡，在梦中云游世界，这样的经历可能会多一点。

不管怎么样，印度最伟大的因明学家应该是陈那论师和法称论师。当然，我们也可以看到，《丹珠尔》里面有许多因明方面的论著，解释他们著作的论师是千千万万，无数个智者的确曾经出现过。总之，因明在印度的历史大致如此。

然后在汉传佛教当中，因明到底是怎样弘扬的呢？最早在南北朝时期，吉迦夜、昙曜、菩提流支、毗目智仙、真谛等译师也翻译过《方便心论》、《如实论》等等；包括中观宗的《回诤论》，当时汉传佛教当中，也把它当作因明的论典来弘扬。

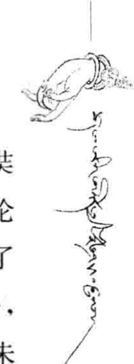
但汉传佛教因明的真实开端在唐朝，其开创之功当属玄奘大师。玄奘大师在印度求学期间，曾在克什米尔[③]的僧称论师面前，学过一些因明的理论；到了印度那烂陀寺以后，他依止了戒贤论师，在其面前反反复复地学习了《集量论》；当然，

---

① 按印度传统，造论者所造之论著，不能得到智者们的认同，即是不合格之论典，不允许流通，应拴在狗尾巴上烧掉，以示羞辱；反之，若是合格的论典，应置于尊胜幢顶，恭敬供养，并流通于世。

② 另一种说法：法称论师完成了他的大著后，曾拿给当时的学者们看，可是没有得到丝毫的赏识与善意。他的论敌们还把他的书页拴在一只狗的尾巴上，让狗在街上乱跑，书页也纷纷散落。可是法称论师却这么说：正如这只狗四处飞跑一样，我的著作也将在全世界散播开来。

③ 克什米尔是今称，当时是北印度的迦湿弥罗国。



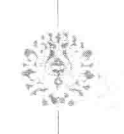
玄奘大师在印度还依止过很多善知识。求学生涯结束后，玄奘大师载誉而归。据有些历史记载，玄奘大师从印度带回经论657部，其中36部是因明论典。到了长安以后，他翻译了《入正理门论》、《正理门论》等众多经论。对于大师的弘法，有些历史是这样讲的，他的主要精力都放在翻译方面，所以未造各种论典的注疏。

但是，他的弟子窥基大师等，造了一些因明方面的论典。特别是窥基大师，他17岁依止玄奘大师；后来，他造了《因明入正理门论疏》，被后人尊称为《大疏》，在汉传佛教当中，这部《大疏》是非常有名的；可惜的是，这部《大疏》并没有广泛弘扬，但后来专门研究因明的学者，大多以窥基大师的《因明大疏》为蓝本。

之后应该是义净三藏，义净三藏与窥基大师基本上处于同一时代，他也是唐代三大译师之一。义净三藏通过海道赴印留学，在印度求学二十多年，广泛学习了包括因明在内的许多佛学知识；回国之后翻译了《集量论》，但比较遗憾的是，义净法师翻译的《集量论》也没有弘扬开来。

后来，因明在各个时期都有一定弘扬；但影响较大的，应该在太虚大师那个时代。可能是受法尊法师的影响，太虚大师有《因明概论》问世。《因明概论》是由太虚大师1922年在武汉中华大学的一个因明讲稿集结成论的，它共有四章，前三章主要宣说《入正理门论》和窥基大师的《因明大疏》的思想，后一章主要宣讲因明的历史、传承与变革。此论的问世，对当时的因明也有所弘扬。当然，还有杨文会等人，也对因明作出过较大贡献。

到了近现代，杨化群等人所翻译的因明论典也非常出色。



以上是汉传因明历史的简略介绍。

我个人认为，在汉传佛教的历史当中，虽然有上述高僧大德翻译过少部分的因明论典，并进行了一定弘扬，现在也有学习藏汉因明、学习佛教逻辑的知识分子，但是像藏传佛教那样，在每一个寺院当中广泛弘扬的几乎没有。这种情况只要我们观察一下各个佛学院、高等研究所，或者每一所大学即可了知。所以我想，因明学应该在汉传佛教中兴盛起来，不管是出家人、在家人都应担负起弘扬的重任。如果因明学加以弘扬，很多人对佛法的正确性、佛法的真理性，一定会产生极大的信心和如理如实的正见，所以大家应该精进闻思修行。

藏传佛教的因明发展，我在这里也简单地介绍一下，主要是根据布顿大师的《布顿佛教史》来说明。

藏传佛教的前弘期，莲华生大士和布玛莫扎等许多班智达、译师聚集在藏地，翻译了许许多多的显密经续及论典；在那个时候，《因滴论》、《关系论》等因明论典已经成功翻译。虽然据历史记载，桑耶寺已有翻译并宣讲因明的经历，但从整个状况来看，因明教法在藏地的前弘期并不是特别兴盛。

到了后弘期，在罗扎瓦（译师）当中，有一个非常出名的玛·善慧译师，他翻译了《释量论》；还有鄂·勒巴西绕译师，他翻译了《定量论》、《理滴论》等因明方面的论典。此后，因明在藏地开始了真正的弘扬。

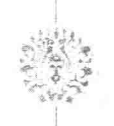
后来，有一个叫夏瓦秋桑的论师（汉语的意思是“法狮子”），他依靠小乘经部的论典来建立宗派；并首创了辩论的风范；而且，他还造过《因类学》方面的论典。有些历史学者认为，藏地真正辩经的开端，是从夏瓦秋桑肇始的。一般因明学家都认为，这是藏地因明的前弘期（因明前派）。

在南宋时期，文殊菩萨化身的萨迦班智达根嘎嘉村，也就是萨迦五祖中的第四祖降生于世。他出世以后，进一步弘扬了因明学，从而真正奠定了藏传佛教因明的基础。尤其是他造的《量理宝藏论》，这部前所未有的巨著，概括性地论述了陈那论师和法称论师的究竟观点，可以说一切因明的要诀在本论中已囊括无余；并且，萨迦班智达在《量理宝藏论》当中，对夏瓦秋桑等的因明观点进行了强有力的驳斥。也就是说，夏瓦秋桑等所弘扬的因明，并不能真正代表陈那和法称论师的究竟观点。

到了元代，《布顿佛教史》的作者——布顿大师造了《释量论》的注释。从历史上看，当时藏传佛教的因明，影响是比较大的。此后在藏传佛教当中，因明学开始逐渐弘扬开来。

明朝初期，宗喀巴大师降生人间，他依止了萨迦派的仁达瓦大师，并在其面前学习了《集量论》。之后不久，宗喀巴大师创立了藏传佛教真正的因明辩论；其两大高足克珠杰和贾曹杰，也分别造了许多因明论著；后来，于三大寺为主的所有格鲁派的大寺院当中，都设有辩论的课程。从那个时候起，整个藏传佛教的因明，开始进入鼎盛阶段；到目前为止，一直兴盛不衰。应该说，藏传佛教中非常精彩的辩论风范，是宗喀巴大师那个时代才出现的。直到现在，不管哪一个国家，只要宣讲藏传佛教的辩论，他们都觉得这是一件非常稀有的事情；不管拍照也好，或者写文章也好，都认为两个人的辩论是极为精彩的。

辩论的时候，一方是提问者，另一方是辩答者。辩答者应该如如不动地坐在那里，提问者应该步步紧逼地向他提出问题，以拍手、蹬脚等方式进行辩论。在辩论的过程当中，如果



辩答者实在走投无路，已经答不出来，提问者便在他的头上用手来绕三圈，口念“科尔松”（意为绕三圈）。绕三圈的意思是什么呢？你现在绕了三圈，已经没有路了，走投无路了，是这个意思；或者念“擦”，“擦”是什么意思呢？很羞耻的意思。因为你自己前面承认的东西和后面说的完全自相矛盾，所以你一切都完了，太羞耻了！是这个意思。但回答者什么都不能做，他只能说不成、不定、相违等等，以这些话来回辩。除此以外，不应该有很多的话。在因明辩论场所当中，通常气氛都很热烈，情节也很精彩。

宁玛派的因明，应该说从全知麦彭仁波切造了《释量论大疏》之后，才真正兴盛起来。虽然前面也有一些，包括前弘期宁玛派的论师当中，也有许多弘扬因明的论师，但他们弘扬的广度与深度都不够。

当代的印度南方，有一个由贝诺法王开办，拥有几千个僧众的朗卓佛学院。在那里，也有像格鲁派一样的大规模辩经场；以前在宁玛派中，像这样的辩论场所是比较少见的。法王如意宝1990年去印度回来以后，经祈祷上师、本尊，在学院当中也建立了这样的辩经场；通过16年的发展，学院在因明辩论上，应该跟格鲁派的各大寺院已没有任何差别了。

以上，对藏传佛教因明的来源、发展、现今状况等，已经做了一个简单的概述。而针对这次我们要宣讲的《量理宝藏论》而言，其概括性地阐述了陈那和法称二大论师的所有因明要诀，对我们这支传承的道友来讲，有非常殊胜的缘起。

我们大多数人看过全知麦彭仁波切的传记，尊者在显现上也是受萨迦班智达的加持才通达因明的。在他造《释量论大疏》时，萨迦班智达某晚曾于尊者的光明梦境中显现，并告诉



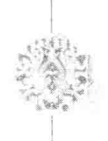
他说：因明没有什么不懂的，就是破和立；要么是破，要么是立，除此之外没有什么。班智达将手中的经函交与他，结果经函在尊者手里化为一柄宝剑，尊者觉得整个学问已变为一本书横在自己面前，于是便挥剑向书砍去，一下就将其切为两半。尊者当时感觉，世间当中的所有学问和知识已无所不通，全部已经了如指掌。从此以后，麦彭仁波切通达了因明为主的一切显密教言。这是麦彭仁波切在清净的境界当中见到萨迦班智达的经历，你们有机会应参阅麦彭仁波切的传记；法王如意宝著的尊者传记中，对此也有记载。

同样，法王如意宝也有类似的经历。当年在石渠学习《量理宝藏论》时，法王对其中有些深奥的因明密语略微觉得难懂，就一缘专注猛励祈祷上师本尊；于当晚的光明梦境中，萨迦班智达显现，为他传授了一遍《真实名经》并赐予殊胜加持；醒来以后，法王对显密一切法要已无所不知，尤其是因明的所有问题更是全部迎刃而解；这样，法王一直睡了两三天，醒来后他异常兴奋，喃喃地说："我病了。"

我们有些道友今天也说病了，明天也说病了，今天讲考班的好几个道友都说病了，没有来，他们可能已经见到萨迦班智达了（众笑）。

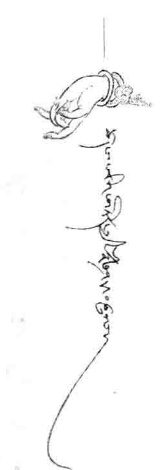
有些人这样想：作为宁玛派的传承弟子，学习萨迦班智达的论典有没有必要呢？应该有很大的必要！因为我们的传承上师全知麦彭仁波切、法王如意宝都是依靠《量理宝藏论》的作者，藏地三大文殊之一的萨迦班智达的加持，而通达因明的。

现在社会学术研究领域当中，有相当一部分教授、学者，他们也在研究因明，但他们研究的方式，跟我们佛教徒不相同。作为佛弟子，一方面我们要通过自己的智慧来研究，这有



很大的必要；另一方面，这是非常甚深的教言，仅仅凭自己的分别念来推测，不一定能通达因明的秘诀。所以，我们要祈祷萨迦班智达、麦彭仁波切、法王如意宝，只有这样，才能通达因明的究竟要义。我们学习《量理宝藏论》，应该经常祈祷萨迦班智达，麦彭仁波切曾做过一个萨迦班智达的四句祈祷文；而且，麦彭仁波切还造过一个法称论师的《上师瑜珈》，以前我们学《释量论》的时候，每天都诵一遍。

如果我们通达了因明的真正意义，以后的闻思修行，绝对不会有任何困难。上师如意宝曾经这样讲过：我去五台山之后，依靠文殊菩萨的加持，为你们宣讲《释量论》，以后你们在自己的人生道路中，对佛法的信心是不会退转的！到目前为止，这句话我一直记忆犹新。



入论分支

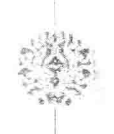
Chapter 2

今天我们继续宣讲《量理宝藏论》。

开讲之前，我在这里先给大家念一个全知麦彭仁波切所造的法称论师的上师瑜伽；以前，上师如意宝给我们宣讲《释量论》的时候，也传过这个上师瑜伽的修法。今天，我用藏文给大家念一遍传承……

这是法称论师的上师瑜伽，我方便的时候把它译成汉语。大家每天都应该修一次上师瑜伽，以开发自己的智慧；另外无论是闻思中观、因明，还是其他法都能开启智慧。所以我们凡夫人，只有依靠上师、本尊、诸佛菩萨的加持，加上自己的努力，才能了解甚深的佛法要义。我们作为修行人，学习任何一个知识，不应该像世间学术界的人一样。世间学术界的人，不管研究因明、中观或者其他的一些论典，全部是用学术或治学的方式来了知它的意义；而对诸佛菩萨具有信仰的我们，应该对传承上师、创始者的恩德，始终都念念不忘，只有这样，才能在自相续当中真正生起证悟的境界。

这次宣讲《量理宝藏论》，准备从颂词上给大家宣讲，颂词在《因明论集》第36页。应该了知《量理宝藏论》对整个藏传佛教，乃至对整个世间的学术界、知识界、佛教界的影响都相当大；如今，本论不仅有英文、日文版本，还译成了其他



各种不同的文字。故对于本论，我们应以认真的态度来研究学习，这是非常有必要的。

《量理宝藏论》，是萨迦班智达根嘎嘉村所造。诸位应该清楚，本论的作者在藏传佛教当中是非常著名的，他是人们公认的雪域三大文殊之一。三大文殊的第一位就是萨迦班智达根嘎嘉村；第二位是格鲁派的宗喀巴大师；第三位是宁玛派的全知无垢光尊者。具体来说，萨迦班智达对辞藻、韵律等五小明，因明、声明、医方等五大明，即整个十明全部精通。在藏传佛教的历史长河中，他是相当有名的一位大智者。

萨迦班智达年龄很小的时候，对所有的显密教法就非常精通；长大以后，他在上师面前得受了一些因明的传承，尤其是在一位克什米尔班智达面前，已经获得了所有因明学的教授，并荣膺“班智达”的称号。“班智达”，在我们佛教界当中，是一种最高的荣誉。当时，整个藏地称他为“第一班智达”，因为在其之前，藏地还没有“班智达”的这种称号；在整个藏传佛教当中，他是第一位获此称号的。

所以，萨迦班智达是最聪明、最了不起的智者。后来，他的名声传遍了整个世界。

当时，印度有一外道首领绰杰噶瓦，欲与萨迦班智达辩论，萨迦班智达说：“如果我失败了，那么我皈依外道；若你失败了，你必须皈依佛教！”外道对此作出承诺，于是，他们就在一个叫济垅的地方（以前上师去印度的时候曾经路过此地）开始辩论。后来外道失败了，萨迦班智达准备把外道和他所有的弟子带到藏地，当他们到了边界时，天上打雷，此外道首领因雷击而死（此乃莲华生大士交付的十二大护法神所为，因为他们曾在莲华生大士面前作过承诺，不让任何外道进入藏

地），萨迦班智达只好将此外道的发髻带到萨迦寺中[①]。以前，此发髻作为内外道之间辩论，佛教获得胜利的一种标志，一直存放在萨迦寺的殿堂里面，人们还可以随意参观。

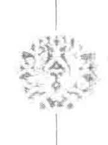
萨迦班智达在学识、智慧方面非常了不起，这一点在学习本论的过程当中，我们会对此深信不疑。前两天，我也给大家讲过，包括我们的传承上师全知麦彭仁波切、法王如意宝都因获得萨迦班智达的加持，而通达了因明为主的一切显密教典，所以我们应该时时刻刻祈祷陈那论师、法称论师和萨迦班智达。我觉得对每一位学习因明的道友来说，这是不可缺少的一个环节！

萨迦班智达在藏地非常出名，无论显宗密宗，哪方面都是其他智者无法比肩的。当时，汉地正值元朝时期，阔端王准备迎请藏地的一些高僧大德，于是就专门派两名将领来到藏地。当时藏地的佛教非常兴盛，尤其是嘎当派的寺院相当多，达隆巴法王最有德行，帜贡派京俐大师最有法力；但是从成就、知识、戒律等各方面来看，没有任何一个大德比得上萨迦班智达。这两名将领了解到这种情况后，就把这个消息禀告阔端王，阔端王就写了一封信，迎请萨迦班智达到汉地来。

藏历第四绕迥木龙年，应阔端王的邀请，萨迦班智达携侄子卓贡帕巴（八思巴）和恰那一起赶赴凉州（今甘肃武威）。在凉州，他给阔端王宣讲了一些佛法。在此期间的过程较多，

---

① 另传，当时有印度人绰杰噶瓦等六人，听到萨迦班智达根嘎嘉村的大名，很不服气，认为西藏这样偏僻的地方，怎么可能有什么能人。于是，找上门来要求与萨班辩论，萨班和他们在济垅会面，双方辩论了13天，最终绰杰噶瓦等人辩败服输，他们非常钦佩萨迦班智达，就削发做了他的弟子。从此，贡噶坚赞的名声传得更远了。



各种史书中有不同的记载。后来萨迦班智达成了汉地阔端王的国师，这从有关历史当中也可以得知。当然，他的威望跟八思巴相比，还是有些差距，因为八思巴后来成了忽必烈的国师（八思巴被迎请到北京以后，皇帝要求他掌管全国的佛教，而且他的称呼也成了“法王如意宝”，当时皇帝封赏了国师八思巴这样一个称号）。后来在五台山，萨迦班智达对许许多多的高僧大德和出家人宣讲了佛法。当时，藏地有很多的高僧大德派人或者通过书信，请求萨迦班智达返回，于是萨迦班智达专门针对修行方面，给藏地雪域的修行人回了一封信（这封信的内容，我们以前也学习过一部分）。最后，萨迦班智达在武威示现圆寂。

总之，萨迦班智达大约住世70年左右。在此期间，他对整个藏传佛教产生了极大的影响；后来在藏地，不管是宗喀巴大师、全知麦彭仁波切，还是其他传承的高僧大德，没有一个不承认萨迦班智达的，而且都非常认真地学习《量理宝藏论》。在这里，对《量理宝藏论》的作者，给大家做一个简单的介绍。

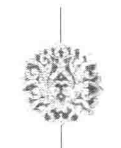
我们学任何一个知识，首先要做出一个抉择。对于一般凡夫所做的论典，我们花很多的精力和时间去学习，没有太大的必要和价值；由于每个人的时间、生命、智力都是有限的，所以我们的一切应该用在有价值的方面。如果我们要学习一部论典，那么这部论典一定要有价值！如果没有价值，就像现在世间当中各种各样的学说，真正的智者，有谁愿意去学这些乱七八糟的知识呢？但是本论的作者，大家应该注意，他不是一般的世间人，而是公认的高僧大德、大智者。因此我们平时，不仅对萨迦班智达的法像要恭敬供养，而且他的祈祷文也要经常念诵，诚心诚意地祈祷。我想我们的智慧也会因此而开显，这

样对自己的今生来世都有很大的意义。

我们这次学习五部大论中的因明，因明中《量理宝藏论》的篇幅虽然不是特别大，但对藏传佛教来讲，它是一部具有重大意义与代表性的巨著。如果我们精通了《量理宝藏论》的内容，那么对因明的道理就不会有任何迷惑。因此我觉得，这次学习机会非常难得。有些已经七八十岁的老年人，或者还没有成熟的孩童，只是在相续当中种下因明的善根、种子而已，但也会因此得到生生世世不愚昧的果报。希望在座的年轻道友，应该把其他的一些琐事暂时放下，一定要把自己的精力、时间用在因明方面，精进地闻思修习。

我觉得你们一生当中，能真正学习五部大论当中的因明，还有多少机会，谁也说不定；从我个人来说，虽然以前用藏语传讲过因明，但用汉语来传讲，以后有没有机会也很难说。因此我觉得，这样的因缘聚合，对大家来讲，并不是那么容易，也不是偶然的一种机遇，所以大家应该抓住这次机会。尤其是你们下完课以后，应该好好地辅导，因为因明是一门比较深奥的学问，仅仅随便听一听，没有辅导，这样不可能获得很大的利益。我现在没有时间，如果有时间，我想上午给你们讲一遍，然后下午再给所有的法师辅导，讲两遍对下面应该稍微好一点；不然仅仅讲闻一次，不一定能起到很大的作用。

我们下半年的学习，除了因明，主要就是《大圆满心性休息大车疏》，这部论典从字面上看并不是很难，因此作为年轻人要特别专注，一定要放下其他的琐事精进闻思，我觉得这一年应该如此渡过才有意义。正在闻思的时候，有些人认为：我要修行，我要实修，我要干什么……但我觉得其他的都不重要，如果你想实修，以后实修也可以；如果以后没有实修的机



会，在学因明的过程当中死了也没关系，不会像在胡言乱语、杂乱分别念当中死去那样颠倒。

对现在的佛教来讲，我觉得因明是非常必要的。为什么呢？因为大多数人的分别念是如此的糟糕、混乱，如果没有好好地学习殊胜的因明正理，就会对佛教、佛陀产生怀疑，对整个世间的轮回、因果、前世后世等等一切正理都产生怀疑，在这种疑网当中，自己始终没有办法解脱出来；反之，如果因明学得越来越深入，自相续当中的分别念就会越来越少，那时再学习大圆满，学习密宗精要，在你的相续当中才会产生一定的效果。否则，一边各种邪思分别念不断地涌现，一边又要修一些非常高深的法门，我觉得能不能获得成就也很难说。当然，对个别人而言，用因明能否调化也不好说；但大多数的人，我感觉必须要学习因明。

学习因明时应该这样：对佛教的道理产生怀疑时，我们应面对面、直言不讳地互相提问、互相辩论。在此过程中，分别念、邪见、误解会逐渐瓦解，乃至全部消失，最后自己相续中存留下来的，全部是纯洁清净的智慧。所以，希望在座的每一个人，把自己的精力、时间用在学习因明上。当然，我们这是第一次听，有些人不一定能听得懂，如果第一次不懂，就听第二次、第三次……这样反反复复地听闻、学习，总有一天会懂的。学知识没什么害羞的，提问题也没什么可耻的，因此大家一定要认认真真地学习。这是在宣讲《量理宝藏论》的开端，对大家提的一个希望，也是这次宣讲因明的一个必要。

此处所讲至尊文殊菩萨（之化身）萨迦班智达所著、有十一品内容的这部《量理宝藏论》分三：入论分支；二、真实论义；三、造论究竟之事宜。

甲一（入论分支）分三：一、为通名言而说论名；二、为除违缘而礼赞；三、为使造论究竟而立誓。

乙一、为通名言而说论名：

汉语：**量理宝藏论**

梵语：**札玛纳耶达讷德**

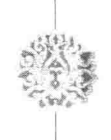
“札玛纳”是量的意思；“耶达”解释为理；“讷德”意为宝藏。此三结合起来就是：量理宝藏论。

“量”是因明的意思，因明和量没有差别；“理”叫学说，或者叫理论。所以，量理就是量的一种理论。什么叫量学呢？量学就是量理，或者说是因明的一种理论。所谓量，在世间当中分为能量和所量，比如说用尺寸量布，尺寸叫能量，布是所量；用公里衡量路程，公里为能量，路程为所量。如果能量正确，所量也正确；如果能量不正确，它所衡量出来的结果也不正确。因此在佛教的这种理论学说当中，应该用正量来衡量任何一种事物，也即以正理来判断所知。在此过程当中，驳斥非理、谬论、邪见，这就是所谓的量。总之，量理大概的意思就是量的理论。

有关量学，以前有一位大德叫工珠·云丹嘉措，他造了一部名为《量学》的论典，后来杨化群翻译了此论，论中有详细的因明学道理，我们在这里不广说。

“宝藏论”是比喻，因为《量理宝藏论》已含摄了《集量论》、《正理门论》、《因明七论》等因明的所有内容；也就是说，这部论典已经具足了陈那论师、法称论师所有的因明学说，它就像宝藏一样，金银财宝、玛腊珊瑚等所有珍宝全部都藏在里面。所以，它是以比喻的方式来取名的。

我们下面讲因明中的能量和所量，所量是从内容方面讲



的，能量从词句和文字方面讲的。

因明中最根本的论典为《集量论》和《因明七论》，《因明七论》也分了根本论和支分论。什么是根本论，什么是支分论，其差别在这里给大家讲一讲。如果这部论典中已宣说了因明的八种事或八种门，即已圆满完整地宣说了因明八事，那么此论叫因明根本论；如果没有圆满宣说，只是部分的宣说八种事，叫支分论。

什么是因明的八种事？首先给大家讲一下，《诤理论》当中是这样讲的：因明的所有内容包括在八种事当中，即能破、能立各有真实和相似两类，现量、比量也分真实和相似两种，总共有八种，所以叫因明八事或推理八事，这些大家一定要记住！不管是《释量论》、《量理宝藏论》，还是其他的任何因明论典，只要内容齐全，都会完整地宣说这八种事（因明所包括的内容，除此之外是没有的），这样的论典都叫根本论。当然，我们以后也会学习这八种事。

综上所述，能立、能破各有真实和相似两种，现量、比量亦各有真实和相似两种。所以，在因明的《入正理门论》中也讲："能立与能破，及似唯悟他；现量与比量，及似唯自悟。"意思是能立、能破皆分真实、相似两种，通过真实、相似的能立与能破来了悟他人的相续，知道他人的观点；现量和比量亦分真实、相似两种，以真实、相似的现量与比量能了知自己的相续、自己的观点。因此，我们学习因明时，必须要了知能立和能破以及现量与比量。

首先宣说真实能立和真实能破。什么叫真实能立？如《中观庄严论释》中说：任何推理必须包括宗、因、喻这三相；此三相在其他的逻辑学中被称为小前提、大前提、结论三种支

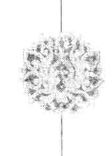


分。完整具足上述三种条件的论式或推理叫真实能立，用这种语言完全能驳斥别人的观点，自己也能以此建立自己的所说。什么叫真实能破呢？它分出过能破和立量能破两种，出过能破：一般不采用任何组织的论式，而用比较可靠的语言驳斥别人的观点，这叫出过能破；立量能破：采用一些论式来破除对方观点，比如山上有火，有烟之故等，这叫立量能破。

然后宣说相似能立和相似能破。相似能立：虽然建立了一个学说，但理由不充足、不圆满，叫相似能立；相似能破：虽然采用一些判断遮破别人的观点，但所采用的理论不圆满、语言不完整，叫相似能破。

现量有真实现量和相似现量两种。真实现量是五根识得到的结论，它未受任何思想、分别念的扰乱，也不夹杂任何语言文字，而仅是在五根识面前领纳到的一种觉受。以人在山上采树果为例：他的眼睛见到果实的刹那，然后手触到果实，耳朵听到摘果实的声音，鼻子嗅到果实的香气，舌头品尝到果实的味道。此时，分别念还没有参与进来，没有进行造作，这种感觉叫真实现量。如果此时加入分别念：这是白色的、这是甜的、这是香的、这是臭的等等，这不叫现量，叫分别念。学过《俱舍论》和《中观庄严论》的道友应该清楚吧！真实现量的另一个条件是无迷乱，指对外境的无误领纳。五根识面前所显现的无误领纳，这叫真实现量；相似现量是指由迷乱根识取境后得出的结论，如看见第二个月亮，或见花色绳索为毒蛇等，这些叫相似现量。

比量也分真实比量和相似比量。论证的三相推理圆满具足，这叫真实比量，真实比量可分为因比量和果比量；虽然使用了推理，但所采用的推理并不能圆满证实所立，这叫相似比量。



总而言之，因明八事或因明八门是因明的纲要，大家一定要牢记在心！如果广说，因明的所有论典都包括在八门之中，以简单的语言无法描述，故而在这里做纲要性的介绍。

《释量论》、《定量论》、《理滴论》，这三部论典已圆满宣说了因明八事，故叫做如身般的根本论典；其他的《因滴论》、《诤理论》等，未能圆满宣说因明八事，有些只宣说现量，有些只宣说比量，有些只宣说能破，有些只宣说能立，所以叫做如四肢一样的支分论典。而按照萨迦班智达在本论中的讲法，根本论是《释量论》，支分论是其他的六部因明论典，这一点通过本论后面的偈颂也可了知。当然，这是个别智者的说法。总的来讲，因明可以这样概括地了解。

另外，因明是否为佛教的内容呢？以前上师如意宝住世的时候，在我们学院当中，这也是经常辩论的问题。

宗喀巴大师认为，因明包括在内明当中，它是内明学；后来，萨迦派的达仓罗扎瓦（达仓译师），他以教证、理证来遮破宗喀巴大师的观点；格鲁派的胜幢论师又破斥了达仓译师的观点。

而克珠杰等论师认为，因明和内明之间的关系应该分四种，即一类为两种都是，一类为两种都不是，两类为只是其中之一。具体来讲，既是因明学又是佛教内明学的，如《释量论》；既不是因明学又不是内明学的，如医学；是佛教内明学不是因明学的，如戒律；是因明不是佛教内明的，如胜论或数论等外道论典中的逻辑推理。

全知麦彭仁波切和其他的智者也这样说过：从因明反体[①]

① 此处反体是指因明推理的侧面。



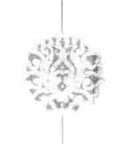
的角度来讲，《释量论》完全是一部因明的论典；从内容的角度来讲，《释量论》包括很多的内明知识，也是佛教的一部论典。

现在世间上研究因明的学者，他们也有一些因明方面的著作，在书店里面也看得到，但大部分是用世间的眼光来学习、探索的。真正把佛教内明学和逻辑学结合起来研究的学者，在世界上是非常少见的。我们这次学习的过程当中，大家应该把这二者结合起来研究，这一点非常重要！

在藏传佛教当中，因明的影响很大。不管是哪一个地方的寺院，如青海、四川、云南、甘肃、西藏，这些省份的藏传佛教寺院大多开有因明课，而且在不少的寺院当中，还设有因明辩论；不仅如此，其影响还遍及东南亚和西欧的一些国家，他们也有一些因明的传承。在这些寺院当中的因明教学，是充分把佛教内明和逻辑学结合起来研究的，将佛教内明和逻辑完全分开研究的情况是没有的。如果只是单纯的一种逻辑或推理，外道论典中也有，但他们的推理不是佛法，只是一种推理。所以我们学习的时候，一定要和佛教内明结合起来，这一点很重要。应了知，在藏传佛教里面，因明学具有如此巨大的影响。

在汉传佛教当中，比如禅宗、天台宗、净土宗等，为什么因明学在这些宗派中没有那么深远的影响呢？我想汉传佛教的因明，最开始是由玄奘大师弘扬起来的，后来出现的因明学者，如窥基大师等高僧大德，他们大多属于法相唯识宗，但法相唯识宗的因明教法，并没有对天台、净土等宗派产生深远的影响。所以到目前为止，在很多的寺院、佛学院中，因明并没有受到足够的重视。

按理来讲，汉传佛教的每一个寺院，或者任何一个高等佛学院及佛学研究所，都应该设有因明的课程。如果没有学习因



明，缺少了逻辑推理的基础，那么学任何知识，都很难学得严密、扎实。

在藏传佛教当中，如果要深入学习佛教经论，那么必须学好因明和中观；若因明和中观没有通达，学习的深度肯定是不够的，自己的佛学知识也不会有特别的提高。因此，以后有能力的时候，我们应该在各个寺院当中，在出家人和在家人的不同团体里面，大力地弘扬因明。弘扬因明的必要，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面所讲的那样：对本师及其教法生起真正不退转信心的唯一途径，就是学习因明。通过学习因明，决定能了达本师及其教法的殊胜性；如果我们没有学好，只是大概了解、大概思维一下，恐怕很难达到这样的效果。

乙二（为除违缘而礼赞）分三：一、礼赞殊胜本尊；二、礼赞根本上师；三、礼赞二位理自在。

丙一、礼赞殊胜本尊：

顶礼圣者文殊童子！

作者首先顶礼超过凡夫、声闻、缘觉以及大乘不净七地，示现为八地的文殊菩萨。在无量无边的众生面前，文殊菩萨永远都显现青春韶华的童子形相来度化他们。为了开启后学的智慧，萨迦班智达首先以三门恭敬的方式顶礼至尊文殊菩萨，祈愿文殊菩萨加持学习因明的大德和有缘弟子，让他们都能获得智慧，也愿他们生生世世都能开启佛理的甚深之门。

丙二、礼赞根本上师：

具见一切所知之慧眼，具成众生妙善之大悲，
具行无边事业之威力，怙主文殊上师足下礼。

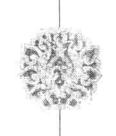
此颂是作者在顶礼大恩根本上师扎巴嘉村尊者。他的上师

具有智悲力三方面的殊胜功德：一、上师的智慧能照见一切万法的真相，他具足如是广大无边的慧眼，这是智慧方面的特点；二、上师爱护、救助所有的众生，就像母亲对待自己的独子那样，以无私关爱的大悲菩提心拯救一切众生，这是上师悲心方面的特点；三、上师还具有弘扬佛法无有任何阻碍的能力，以及成就无量无边事业的无穷威力，这是上师能力方面的特点。

一个上师如果没有智慧，那么他没有办法弘扬佛法，因为他根本不知道怎么弘扬；如果有智慧而没有悲心，那么他不一定去摄受众生；如果具有悲心和智慧，但没有能力，他也没办法弘法利生，有些上师智慧、悲心都很不错，但是力量很薄弱，什么都不敢做；有些上师虽然有能力，但是没有智慧，因此经常会搞错，这样也不行；有些上师既有智慧也有能力，但是没有悲心，天天都是为自己而奋斗。所以，作为一名真正的上师，上述三个条件缺一不可。而佛陀就圆满具足智悲力三种功德，作者也在智悲力三者圆满具足的根本上师札巴嘉村面前，以三门恭敬的方式进行顶礼。

本来，这个偈颂是萨迦班智达对自己的根本上师作礼赞的，但后来人们经常把它当作对萨迦班智达本人的祈祷文；以前，宗喀巴大师对自己的根本上师仁达瓦作了一个礼赞偈，后来有信心的人都用此偈颂来祈祷宗喀巴大师，这个偈颂也成了宗喀巴大师的祈祷文；我们上师如意宝对全知麦彭仁波切也作了一些祈祷文，但现在很多弟子都用这些祈祷文来祈祷根本上师法王如意宝。如果我们没有萨迦班智达的其他祈祷文，可以每天念这个偈颂，祈祷自己的智慧能得以开启，尽快地精通因明。

有些历史上说，萨迦班智达的根本上师生生世世都摄受



他；尤其萨迦班智达在过去二十五世中作班智达的时候，札巴嘉村尊者都作他的上师，在世间二人都是以师徒关系出现的。作者也因为这种前世的殊胜缘分，而顶礼自己的根本上师。

丙三、礼赞二位理自在[①]：

在此，萨迦班智达以比喻即形象化的修饰手法[②]来顶礼陈那、法称两位理自在。

此处的形象化修饰不同于一般的手法，即两种事物在互相比喻的过程当中，任何相同、相似之类的词语都不用。我们平时一般会用相同、相似、相仿的词来结合比喻和事物两者，但这种修饰方法当中根本不用任何此类的词，而是以二者一体的方式来修饰的。

颂文是这样讲的：

妙慧顶佩功德宝珠饰，二谛舌出空性毒蛇声，

智悲目光反方无法忍，智者海严具德龙王胜。

此颂文包括五个方面的比喻。首先我们要知道，作者把两位尊者比喻成龙王，龙王具有五种特点，陈那、法称两位尊者也具有类似的五种功德。

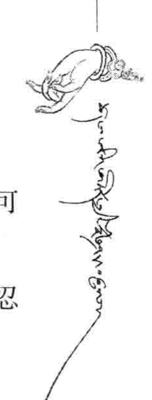
首先宣说能喻的五种特点：

第一个特点：龙王的头顶上佩戴着由各种各样珠宝组成的珍贵头饰。

---

① 理自在是对两位论师的尊称。

② 形象化修饰法：用比方摹拟被比事物性状，加以形象化后，不用同、似等词，使二者形成一体以修饰其词句。分为二十类：省格、不省格、省或不省格、全部、支分、总体、一支、相应、不相应、参差、提高、相违、原因、双关、同况、异况、否定、平分、双重与歪曲。



第二个特点：龙王具有黑白两色的舌头。

第三个特点：龙王发出的声音，旁边的人听起来特别可怕。

第四个特点：龙王的形象非常可怕，它的目光令人难以忍受，见到就会特别害怕。

第五个特点：龙王是大海的庄严。

龙王具有以上五种特点，同样两位理自在也具有类似的五种功德。

第一，通达能观察一切万法真理的事势理，也就是具有依靠现量、比量观察万法真相的智慧，它像龙王顶宝的功德。

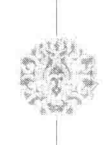
第二，两位理自在具有通达胜义谛和世俗谛的两种智慧，通达二谛的智慧就像龙王的两色舌头一样。

第三，二位论师宣讲无我空性的甚深法语，如毒蛇（龙王）的声音一般令人恐惧。毒蛇的声音一发出来，听到的人特别害怕。不要说听到毒蛇的声音，就是看见毒蛇也是很害怕的。我们学院的一位法师在五台山的一个山洞闭关，今天中午的时候给我打电话说：山洞的上上下下全部是毒蛇，他怕得要命，有时候晚上睡都不敢睡（可能这些毒蛇也发出可怕的声音吧），问怎么办？我说你安住在自己的境界当中。

陈那论师和法称论师是具有威势的大瑜珈士，是非常了不起的上师。他们所宣说的无我空性的法语，任何外道和世间人都无法忍受，尤其空性的缘分不是很好，空性慧比较浅薄的，听到就会特别害怕。

第四，陈那论师和法称论师的智慧和悲心，任何人都没办法反驳，谁都没办法堪忍，就像龙王的目光一般。

第五，这两位尊者是整个世间所有智者的庄严，就像龙王



是大海的庄严一样。后人为了纪念他们对佛法的殊胜贡献，将二位尊者列入印度六大庄严之中。

以上通过五种比喻，赞叹了两位尊者的功德。

乙三、为使造论究竟而立誓：

雪域千万智者之群星，虽启法称教典之莲苞，

然至吾慧阳光未普照，无法明现论意之花蕊。

在藏地雪域，有成千上万犹如群星般的智者，但他们只像星星一样发出微弱亮光，并不像太阳般光芒万丈。法称论师的因明莲花并没有因为他们而盛开，仅仅开启了少许。

在藏传佛教前弘期，堪布菩提萨埵翻译了因明论《摄真如》[①]，后来莲花戒论师也对此作了解释。到了后弘时期，鄂译师叔侄[②]——鄂·勒巴西绕、鄂·洛丹西绕，他们在因明方面都有一定造诣和研究，如翻译《量庄严论》，宣讲《定量论》等等。后来的夏、藏、丹等人也是这样：夏瓦秋吉桑给，他开创了藏传佛教辩论的先河；藏·尊追桑给以及丹·玛威桑给，对因明也有一定贡献。

在藏传佛教史上，虽然有很多论师对因明学作出了一定贡献，但在萨迦班智达看来，他们就像星星一样，星星的光芒如

① 此论又译为《摄真实义颂》。

② 鄂·勒巴西绕与鄂·洛丹西绕叔侄两位译师的合称。叔父鄂·勒巴西绕先从色尊学经，后与纳措译师同往迎阿底峡大师，师事之。曾译有《中观心论注》等。1073年建奈托寺，即后来著名的桑普寺。其侄洛丹西绕（1059～1109）：幼从鄂·勒巴西绕听受阿底峡尊者诸法，先后在克什米尔学经17年，译出《量庄严论》等书，并校订旧译甚多。聚集徒众两万余人。鄂氏叔侄以讲授《定量论》与《慈氏五论》为主，尤侧重于讲授因明，故桑普寺在长期内为研习因明学中心。



何照耀，莲花也不会盛开，只不过能开启少许而已。

到底星星能不能开启莲花？查了很多资料，在辞藻学中讲到，只能稍稍开启一点。

以前的高僧大德们，虽然对因明做出了一定贡献，弘扬了一些，但是（萨迦班智达在这里很直接地说）我萨迦班智达太阳的光芒没有升起之前，法称论师意趣的花蕊并没有明现出来；也就是说，因明的莲花并未真正开敷。这并不是像有些人，在无知驱动下傲慢地说自己如何如何，并非这样。

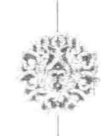
确实如此，我们回顾一下历史，在萨迦班智达没有出世之前，各个寺院当中的因明弘扬得并不是很好；自从萨迦班智达造了《量理宝藏论》以后，不管哪一宗派的寺院，因明学都弘扬得特别成功。

因此，萨迦班智达很直接地说：我萨迦班智达的智慧光芒没有普照之前，任何人也没有办法明现陈那和法称论师因明的密意。也就是说，《量理宝藏论》问世之前，藏传佛教当中任何人都没有精通印度陈那和法称论师的究竟意趣。

汉传佛教也有类似的情况，唐玄奘法师以前，汉地也没有真正的因明传承；后来虽然有很多的智者，但是能真正弘扬因明的也是非常稀少。

在汉传佛教中，不管是现在还是未来，如果出现像萨迦班智达那样的大德，能使因明在各大寺院当中、各大中心里面弘扬开来，那么对所有汉地众生来讲，肯定会有很大的利益。为什么这样讲呢？因为我们通过因明，会对本师及其教法生起永不退转的信心。

希望大家在学因明的过程当中，应该运用推理来互相提问、互相辩论、互相研讨，这是非常有必要的。在这个过程当



中，没有智慧的人可能一下子就不高兴了，或一下子就生气了。这是由于还没有开始真正学习，一旦真正学起来以后，提问题时就不会生气了。在辩论场所里面，永远也看不到一个人发脾气、打架，因为他们对理论已比较精通，在这个过程当中只是为了磨炼自己的智慧，使其得到进一步地提高、升华。而从来没有参加过因明辩论的人，稍微提一个问题，马上就不高兴了，双方都不舒服，从此以后再也不问了。出现这种情况，只能说明我们学得还不够深入。

下面宣说本论的宣讲方式与所化对境。

以慧明目如实慎重见，法称论师所许之意趣，

具足妙慧正直以慈悯，求义他众意乐说此论。

此颂讲萨迦班智达已通过智慧明目，如理如实地照见了陈那和法称论师的究竟意趣，对其究竟观点已全部了如指掌、精通无余；当以大慈心观照世间众生时，发现他们未能了达因明的真理，所以我要对他们宣讲这部《量理宝藏论》。

宣讲的对境应具有什么条件呢？第一要秉性正直，如果性格一点也不正直，你给他这么讲，他却往另一方面来理解，那也没办法；第二要具有智慧，人如果像牦牛一样特别愚钝，给他怎么讲，他也听不明白；第三要具有利他之心，如果特别自私自利，每天都是为了自己的名闻利养，为了自己的财富、名声而奋斗，这不是学因明的根基。只有符合以上条件的补特伽罗，才能作为因明的所化众。

另外，性格一点都不公正，心怀偏袒，别人的观点如何正确也不承认，这种人也不是因明的根基；然后，不能专心致志地闻思，上师大概讲了一个小时，但是自己什么话都没有记住，一直迷迷糊糊的，还在打瞌睡，这也不是因明的根基。因



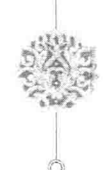
为在学习知识的过程中，没有打瞌睡都听不懂，你打瞌睡那就更听不懂；在白天醒的时候不懂，晚上睡梦当中怎么会懂呢？根本不可能懂。

所以，我们应该用以上条件观察，自己到底是不是因明的所化众生。

萨迦班智达已经照见了法称论师的究竟意趣，然后以悲悯心给我们宣讲，我们应该感到高兴。为什么呢？在漫长的轮回岁月当中，遇到了这样殊胜的佛教正理，我觉得我们是有一定福报的，没有福报根本不可能遇到这样的论典。

如果不懂因明，那不管是学《俱舍论》、《现观庄严论》，还是学大圆满的《胜乘宝藏论》、《如意宝藏论》等，肯定会有很大的困难，因为这些论典里面都大量地运用了因明的推理。因明一点也不懂，却说自己精通其他的显密教法，是根本不可能的事情。因此，通达因明对学习佛法来讲非常重要。

其实，不仅是佛法，就算是世间法，如果你因明学得很好，那么乃至与别人开一个玩笑，讲一个道理，甚至当律师打官司，效果都会很好的。我遇到过一些律师，他们根本不懂因明，太可惜了，如果懂因明，每天都能赚很多钱，这一点根本没有任何问题。（众笑）



真实论义

Chapter 3

今天，我们继续学习《量理宝藏论》，其中造论支分已宣讲完毕，下面讲真实论义。

甲二（真实论义）分二：一、从总反体抉择所知；二、决定能知量之自性。

乙一（从总反体抉择所知）分三：一、所知境；二、能知识；三、彼识知境之方式。

丙一（所知境）分二：一、法相；二、分类。

现在是《量理宝藏论》第一品观境，其中境是对境的意思。大家应该明白，凡是因明当中分析对境、心识的这些道理，在我们学习佛法的过程当中是不可缺少的。

因明学说实际上来源于佛经。据有关历史记载，因明逻辑推理学在迦叶佛[①]的教法当中早已存在。吾等大师释迦牟尼佛在教典《解深密经》里面专门宣说了四种理，即以前讲过的作用理、观待理、证成理、法尔理等四种理。佛陀在《十地经》当中，也宣讲了比量，如以水鸟存在了知水的存在，以烟了知火的存在，以菩萨外面的相了知菩萨内在的证悟等等；还有通

① 迦叶佛：贤劫第三佛，于人寿二万岁时出世。



过比喻的形式来宣说比量。在佛经中，佛陀也告诉过诸比丘：了知色法应以眼识与意识。意思是了知色法，应以眼识来了知，以意识来了知，如是在经典当中已明确宣说了现量。在其他的一些大乘经典当中，佛陀也宣讲了现量当中的瑜伽现量。

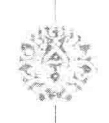
所谓的因明学，虽然并没有一部专门的佛经对其进行论述，但是在佛经当中，因明中的现量、比量以及瑜伽现量等重要理论都有阐述。因此，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，引用了有关经典作依据来证明，因明学的来源肯定是佛教。

当然，我们也不否认，在佛陀尚未出世之时，世间当中也存在一些外道的推理学（即因明学），如足目派、淡黄派等。

那么，萨迦班智达为什么要造《量理宝藏论》这部殊胜的论典呢？在结文处我们就会看到，他主要是为了推翻外道的各种歪理邪说；同时也推翻我们内教当中，一些声闻的不了义观点；以及大乘中，尚未如理如实了知陈那、法称二位理自在究竟密意的一些论师的观点。

我们这次学习《量理宝藏论》的主要原因是什么呢？或者有什么样的必要呢？第一个必要是我们以后遇到外道，或遇到不信佛教的世俗人，对佛教进行诋毁，与佛教进行辩论的时候，我们可以站在公正的立场，如理如实地予以驳斥，从而轻而易举地推翻别人如山王般的邪见，这是我们学习因明的主要原因之一。

虽然我们不是外道，都是学习佛法并对佛法有一定信心的人，但是如果我们没有依靠正理的途径而获得正见、定解，那么以后遇到各种各样的逆境之时，我们相续中的这种信心很容易慢慢退化，直至完全消失。因为没有正见的力量，所以会存在这种可能性和危险性。在全知麦彭仁波切的有关教言书当中



也讲过：虽然我们现在不是外道，也不想学习外道，但是外道和世间的各种邪说、邪见的力量非常强大，将来在我们学习或者修道的过程当中，很有可能产生这样的邪知邪见。因此，我们现在学习因明和中观，以正理的途径获得正见和定解，这是非常有必要的。

当然在学习的过程当中，所学的内容，不一定都是与修行有关的。我们有些人，尤其是喜欢实修、喜欢内观的一些人，可能会觉得：所谓的因明，只是增加分别念而已，没有多大的必要，我应该安住在无上大圆满，或者禅宗的这种光明境界当中，如如不动是多么好啊！可能会有这种想法。但是，我很直率地讲：如果我们在座的人，或者是未来一些学习因明的佛友，如果你能一天24小时或者大多数时间，全部安住在等净无二、现空双运的光明境界当中，这是我们非常随喜的，那你不学因明也是可以的。从历代的高僧大德们的传记来看，有些人根本没有学过因明，只是依靠一些传承上师的窍诀，就获得了开悟。但如果还没有达到这种境界，跟其他人接触的时候，自相续当中的杂念、分别念不断涌现，那么对这种人来讲，应该说学习因明是非常有必要的。当然学习一两堂因明课，你的相续不会像天亮了一样，马上开悟，什么都清楚了；但是，你相续当中的正见会越来越明显，黑暗的邪见、分别念会逐渐隐没，因明有如是的作用。

不仅是因明，实际上一切大乘佛法，都具有这样的力量。我们也可以看得出来，在正规佛学院长期闻思的人，他的言谈举止、境界行持与普通佛教徒是完全不同的。比如世间人是否受过教育，在他的身上可以看得出来：从来没有读过书的人和读过大学的，这两者比较起来，很多方面都有不同之处。同样

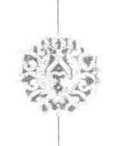


的道理，佛教的教育，在佛教徒的身上也能表现出来：从来没有学习过佛教中五部大论的，与长年闻思这类教典的人比较起来，不管是内在的境界，外在的行为，各方面都有天壤之别。因此，在座的诸位不要认为学习因明并不重要。

《现观庄严论》中讲到四十六种魔障，比如说上师讲这个法，弟子不愿意听，想听那个法；上师准备在这里讲法，弟子想在那个地方听法……两个人的观点始终无法达成共识，这实际上是一种违缘，也是一种魔障。所以不管是哪个上师或法师，他们所讲的法，自己都应以欢喜心来接受，这一点尤为重要！

有些人相续中的邪念和分别念很严重，比如有上师讲密法的时候，他想：哎！讲密法不是很重要的，《因明》很重要，《中观》很重要。这时，把自己的精力放在显宗方面。正在讲显宗的时候，他想：哎！这个法不是很重要，应该要学习密宗。又开始把自己的精力转移到密宗上面。这就是一种违缘，学习过《般若经》，特别是《现观庄严论》的人应该清楚这一点。因此，在闻思的过程中，大家应该认认真真地学习。

在汉传佛教当中，虽然在因明学方面，也有过许多的学者、法师、知识分子等着力地弘扬过，但弘扬的范围并不是特别广，这也是有目共睹的事实。因此，我们这里的每一位法师、居士、大德，内心当中应该想：我们学习的法，应该尽量用在以后的修道上；如果有机会，这些知识还应该传播给世间的人们！因为世间之人，如我昨天讲的那样，不要说像因明这么深的道理，就连一般的推理、逻辑都不懂。世间上愚昧无知的众生如是之多，所以发了大乘菩提心的人，自己获得的智慧，不应该用于我的家庭快乐、身体健康等等，只用在这方面是非常可惜的；包括因明在内的学问，应该用在遣除世间的黑



暗无明上，这一点极为重要。

据有些历史记载，萨迦班智达曾作过五百世的班智达，因此他的语言非常严谨，所说的法相、定义，任何智者都无法驳斥。仅从数量上来看，《量理宝藏论》的颂词并不是很多，由此有些凡夫人可能会产生非常可笑的妄想：让我写，闭关一个月也能写得出来。但实际上，凡夫人跟圣者根本无法相提并论。因此，《量理宝藏论》的每一个偈颂，大家都应该认认真真地去研究、探索、分析，这样，自相续当中的邪念才会被逐渐推翻。这一点，大家应该搞清楚。

丁一、法相：

境之法相识所知，

首先讲外境的法相，即外境是什么；然后讲了知外境的识，即有境是什么，以什么样的有境了知什么样的外境等等。

我们学习因明与学习中观不同，中观讲到了胜义空性，或者诸佛菩萨的一些境界；而因明里面没有讲这些，它就像《俱舍论》一样，基本上讲的是名言法。应该了知，本论是以佛教的观点，确立对外境、心识怎么判断，这方面的理论和逻辑性相当强，一般人根本没办法推翻。如果稍微懂得一些因明，然后与世间哲学系、宗教系的大学生探讨，就会了知佛教的推理与现在世间的一些逻辑是完全不同的，那时就会对自己的智慧生起极大的信心。

大家应该清楚，所谓法相，指无有相违、不遍、过遍等过失的真实定义。那外境的法相是什么呢？外境的法相，指无论分别识、无分别识，正确识、错乱识，所有识的对境就是外境，也即外境是识的对境。对众生来讲，安立对境，有些是以

眼识、耳识、鼻识等五根识而安立的，有些是以意识而安立的；有些是以错乱识而安立的，有些是以正确识而安立的，所以对境必须通过识来安立。除了识的对境以外，根本不会再有其他的对境，因此这样定义对境的法相是非常准确的。我们刚开始学可能有这种感觉：外境的法相可能不是识的对境吧？但你如果真正去分析，外境的法相必须定义为识的对境。如果不用“识的对境为外境”来确立此法相，那么要建立与其他事物不混杂的外境法相，有相当大的困难。应该了知：什么是外境？外境就是识的对境！这一点，大家应该牢记在心。

在藏传佛教当中，有关因明方面的论著相当丰富。关于识的法相、识与心识之间的一些差别，在自宗宁玛派全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》、《量理宝藏论释》、《智者入门》，格鲁派宗喀巴大师的《因明七论入门除意暗论》，克珠杰大师的《入因明七论遣除疑暗论》①，以及萨迦派果仁巴大师的论著中都有论述，且他们之间的观点也有所不同。我想，在讲解的过程中，如果各派观点全部混在一起讲，那么对刚开始学习因明的人而言，可能会有些困难。所以这次讲因明，藏传佛教各大教派的一些不同观点，在这里不作太多阐述。因为这是我们第一次讲因明，主要从开显《量理宝藏论》颂词的究竟密意为主。具体讲法是把《讲义》和《自释》的观点结合起来讲，这样可能会好一点；否则与各大教派的观点混在一起讲解，恐怕大家理解起来有些困难。

以后第二次讲注释的时候，我们就可以广讲，详细介绍各大教派的不同观点。当然对我来讲，并不是非常精通各大教派

① 本论杨化群先生译为《因明七论入门除疑暗论》。

的观点，但也并非完全不懂。年轻时，在所有的学问当中，我对因明和中观最有兴趣；当然，对五部大论中的其他论典也有非常大的信心。以前在上师面前，大概有十多年的闻思积累，尤其是对因明花了很长时间，费了不少工夫。现在虽然忘了一些，但稍微想一想，基本上还想得起来；有些道理如果要讲，也并不是很困难的，应该能够讲得出来。

丁二（分类）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

戊一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、释说破彼观点。

己一、宣说对方观点：

设若声称义共相①，无现②二者皆为境。

本颂宣说的是对方观点。"设若"就是假设的意思；"声称"是说的意思；后面的颂词是指藏地一些因明前派的论师，如夏瓦秋桑等人的观点，他们承认义共相和无现（本无见有），这两者是实有的所取境。

在讲他们观点之前，首先简单介绍一下因明中所讲的四种境，这四种境如果不讲，就不能区分下面境与境之间的差别。外境在因明当中分为四种：所取境、耽著境、显现境和照了境。以前，我们学习《中观庄严论》的时候，也给大家作过简单的介绍。

---

① 义共相：概念共相之一种，但存在于思维过程中之增益部分，即心中现起的外境形象，如思维中所现抽象之瓶。

② 无现：指本无见有，对境实际无有或不成实，但在暂受惑乱外因损伤之根识中明白显现，如见一月为二月之无分别颠倒识。

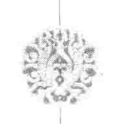
什么叫做所取境呢？识以直接的方式来缘取外面具有自相的对境，此自相的对境即为所取境。所取境从根的方面分为五根的对境，从外境方面分为色声香味触五种对境。所取境大家应该记住，就是以直接、自相这两个重要的方式来了知。

所谓耽著境，就是以间接的方式来耽著某种事物而取的境。意思是以间接的方式取境，并不像眼睛见到色法那样直接取境，而是以分别念来取境。它主要是比量的对境，比量的对境全部叫耽著境。

所谓显现境，它是以有相、无相的方式而取的境，即以有行相和无行相的方式来趋入对境的。有相就是总相分别，如经堂里的这根柱子是无常的，我执著“柱子无常”的这种概念的总相，这就是显现境；无相就是迷乱根识前显现的错误对境，比如我们挤眼睛时，看见虚空中有两个月亮，这二月的显现也是显现境。另外，我们自证的对境，自己内心当中了然明现的这种境，也叫做显现境。总之，正确的对境和错误的对境，都包括在显现境当中。

所谓照了境，它是不欺惑有境的一种对境。如我听到外面水的声音，循声去找肯定能得到水，外境不欺惑心识，我肯定能找得到它。不管是自相的法，还是总相的法，只要是不欺惑心识的对境，都叫做照了境。真实现量和比量的对境，全部可以包括在照了境中。

总而言之，四个对境学起来是比较复杂的。你们方便时可以参考一些资料，比如杨化群先生翻译，宗喀巴大师著的《因明七论入门除意暗论》，萨迦派全知果仁巴的《量理宝藏论注释》等（此论无汉译本），这些都有四境的介绍。今天，我只是概括性地介绍一下这四境的差别：例如经堂的柱子，在眼前



显现的缘故，可以作为显现境；眼识看见柱子，并能依此得到它，因为不欺惑眼识之故，这个境叫做照了境；别人说这里有柱子，听到他的话，耽著它为对境而去取柱子，叫做耽著境；眼睛已经现量见到它，这个就是所取境。所以，一个对境可以从有境不同的角度，而安立为四种对境。

我们在学习的过程中，一定要首先了解四种对境；如果没有了解，下面的好几个辩论，就会有一定的困难。因为对方对这些对境的差别一目了然，一会儿说显现境，一会儿说所取境，一会儿说耽著境，一会儿说照了境，如果我们对基本概念没有了解，那分析起来肯定是很困难的。所以我要求大家，四种境的区别一定要搞清楚。也就是说，学习因明，就应该像原来学习《俱舍论》的时候一样，每天都要记住一些新的名词。其实，不管是汉传佛教还是藏传佛教，因明术语都是专用的，大家记住了这些名词，以后在任何经论中出现这些因明术语的时候，马上就会了知它的意义。

刚才讲到，因明前派的论师认为，义总相和本无见有是实有的所取境。我们以前讲中观的时候，也给大家讲过义总相。什么叫义总相呢？不同的地方、时间、形相的事物，全部以分别念综合起来执著，也就是思维结构当中出现一种总的概念，这叫做义总相。比如别人说“柱子”，当听到这个话的时候，你马上就有一种概念，脑海中浮现出一种形相，这就是义总相。

什么叫做本无见有？指本来不存在的事物，在外境当中显现。比如挤眼睛的时候，本来是一个月亮，但却出现两个月亮；或者有胆病的人，本来是白色的海螺，却看成了黄色的海螺；或者有眼病的人，在虚空当中看见一些密密麻麻的毛发

等，这些都是本无见有。

雪域因明前派的论师认为，这两个对境是实有的所取境，有自相的一个事物在外境中存在。一听到对方的观点，心里就不舒服：不是吧？肯定不是这样的！毛发和二月怎么会有自相呢？这两者肯定不是真实的所取境，承认这样的所取境，那肯定不合理。大家都应该好好地思维，我觉得这一点理解起来没有什么困难。

己二（释说破彼观点）分二：一、有境识应成不错乱之过；二、对境应成可见之过。

庚一、有境识应成不错乱之过：

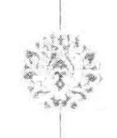
则违取彼二识误。

萨迦班智达说：如果眼识的对境（本无见有如二月）和意识的对境（义总相）真实存在，那么取他们的眼识和意识不应该是错乱的识。为什么呢？因为这两个对境，是以真实所取境的方式存在的，即完全实有，如果这样，那么这两者就绝非虚假之境。比如说我们前面放一个瓶子或柱子，它是真实所取境，我也看得到，你也看得到，确实是真实存在的；同样，意识当中执著外面的柱子，这种概念、总相，如果是真实的，那取它的识也应该真实存在，不应该变成虚假的。因为事物若真实存在，则取它的识也绝不会错乱，所以见到二月的眼识或思维义总相的意识，就不应该是错乱的。

对方在颂词中如是回辩：

若谓境有然如绳，执著为蛇本错乱。

因明前派的论师反驳：本无见有和义总相，是以所取境的方式存在，但执著它的眼识或意识是错乱的而已，这二者之间



并没有什么矛盾之处。比如黄昏的时候，看见地上有花色的绳索，人们误认为它是毒蛇，花绳本来在地上真实存在，但以迷乱因缘而使眼识错乱，将其执为毒蛇。所以，本无见有和义总相虽然是一个实有的外境，但也会出现有境识是错乱的现象，就像见花绳成毒蛇一样。这一点，人们往往会觉得确实如此，对方就是以这样的理由来回辩。

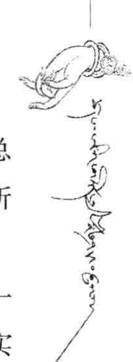
接着，萨迦班智达进一步驳斥他们的观点：

执杂境有故未错，由境无故执蛇谬。

萨迦班智达说：花色的绳子这个对境确实是存在的，执著杂色的有境也是存在的，这一点根本没有错，我们也没有说它错；但是执著毒蛇的有境是错的，对境毒蛇也是错的。为什么呢？对境上面到底有没有一条毒蛇呢？根本没有，因此对境是错误的；若对境错误，则能执的有境也不可能正确，即这两者都是错谬的。所以，执著的毒蛇对境，并不是真实的所取境。

如果毒蛇是真实的所取境，那么正如你们所说，意识的义总相和本无见有的二月显现就是真实存在的，而仅是执著它的有境错误，这样说也是有道理的。但是这根本说不通，为什么呢？因为对境上根本没有毒蛇，而你去执著有一条毒蛇，则外境错，有境也错；但若执著花绳，外境没错，有境也没有错。

对于这两个问题的推理，如果我们详细观察，就会发现的确相当的好。那么，在这里为什么突然出现这样一个辩论呢？这是由于因明前派将四种对境当中的义总相和二月，执为实有的对境，这是他们最大的错误。所以，萨迦班智达在论典的开端，就遮破了他们的这种观点。当然，萨迦班智达也承认，这二者是显现的对境，但是根本不承认它们实有，即除了意识以外有一个实有的对境存在，这一点是不承认的。那么它们到底



是不是对境呢？应该是对境，因为我们确实可以看见二月，总相也能想得出来；并且，陈那论师在《集量论》中也讲到，所谓的境有两种，第一是总相，第二是自相。

从缘取方式的角度来讲，境应该有两种：一个是总相、一个是自相。陈那论师也承认总相是一个外境，但不承许它是实有的所取境。因为所取境的这种对境，必须是有自相的、实有的事物。而像无而现的二月、总相这样的境，根本不可能有所谓的自相。比如我心里面想起布达拉宫的概念，那么在这个概念当中，有没有布达拉宫微尘的成分呢？根本没有，这只不过是我的一种意识思维而已。所以，在这个问题上，大家也应该能破因明前派的观点。

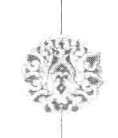
庚二、对境应成可见之过：

设若二种显现境，除识之外异体有，

处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。

萨迦班智达开始站在另一个侧面来驳斥：如果按照你们因明前派所承认的那样，义总相和本无见有的二月，这两种显现境除了意识以外，还能以异体的方式真实存在，那么你们旁边的一些人也应该能看得见，就像瓶子一样。可以明显看出，在此萨迦班智达自己也承认这两种是显现境，差别在于不承许它们实有。

如果说这二种显现境，在意识之外以真实有自相的方式存在，那么你旁边的一些人观看，也应该能够看见，就像你面前的瓶子一样。按对方观点，如果说某人的分别念当中出现一个瓶子的概念时，那么坐在旁边的另外一个人，他心里面也能想起这个瓶子，也应该有这个概念，因为这是一个具有自相对境



的缘故。具有自相的对境，就像是前面的柱子一样，两个人坐在这里，都能看得见。但是，我心里面想的布达拉宫这一总相，旁边人的心中是不能显现的，因为它没有自相的缘故，这只不过是自己记忆里面的一种影像而已；或者眼根有毛病的人看见毛发、二月时，旁边眼根正常的人是根本看不见的。但如果像因明前派所说的那样，毛发和二月是真实有自相的存在，那么旁边的人为什么看不见呢？

总而言之，你们所说的义总相和本无见有的二月，并不是自相的存在，因为自相存在是除了识以外的一种本体的存在。就凭这一点，足以说明你们的观点是错误的。

若谓虽皆为外境，然如不见躯体内，

错乱二相恒联已，是故他者不得知。

因明前派辩驳道：虽然义总相和本无见有的二月，这两种外境是真实自相存在的，但是其他人不一定能看得到。为什么呢？因为不是其他人的对境之故，就像我们自己身体里面的心脏、肝脏等等，与自己紧紧连在一起，而别人却看不见一样；同样的道理，义总相如柱子的影像，无现如虚空中的毛发、二月等，也是紧紧地连在自己的心识或眼识当中，所以其他人看不到。因明前派以这个比喻进行回辩。

下面，萨迦班智达对他们进行驳斥。

内身非为可见境，是故自己亦不见。

萨迦班智达说：这种比喻根本不合理！为什么呢？自己身体的内脏，不要说别人，连自己的对境都不是，自己也不可能见到自己的内脏。这个比喻在这里用得根本不恰当，也就是说不能作同喻。

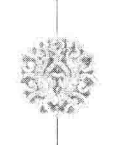
Chapter 4

今天，我们继续学习因明。

因明的内容，我们在前面总说时，也给大家作过简单的介绍。实际上作为一名大乘行人，学习、研究、探索因明的奥义，是非常有必要的。大家应清楚，五明即工巧明、医方明、声明、因明和内明；内明即佛学，五明中的因明也称为逻辑学、量学。如果精通了因明，那么对佛学及其他的哲理也会很容易通达。

有些人可能会这样想，成佛不一定依靠逻辑推理，只有通过自身的观修、现证，才能获得成就。对个别利根或具特殊因缘者而言，这种情况是存在的；但对普通中、下根器的佛教徒来讲，学习因明则是一件值得重视的事情。

总的来说，包括因明在内的五明学，其学习的必要性在佛经中有明确的宣说。佛经里面讲：菩萨如果不学习五明，永远也得不到菩提的果位，所以为了获得全知佛果，应该精勤地学习五明；不仅佛经当中这样讲，弥勒菩萨在有关论典当中也讲过：如果没有精通五明，即使大菩萨也不能获得遍知佛果；全知麦彭仁波切在《诗学总说》以及萨迦班智达在其相关论典里面也再三强调过，没有精通五明就不能获得佛果的道理。因此，我们首先必须要了解，遍知佛陀、弥勒菩萨、萨迦班智达，以及我们的传承上师全知麦彭仁波切等，都非常重视学习



一切明处[1]。所以，为了制服对内道的攻击者和摄受与自己有缘者，以及获得遍知佛果这两个目的，我们应该精勤地学习五明。

有些人认为，只要一门深入、精进修学就可以了；学这么多推理方面的学说，只有增加分别念而已，对自己的修证无有任何益处。千万不要这么想！如果只是增加分别念，那佛经中也不会如是地强调，传承上师们更不会如是地重视了。实际上，修学总的五明有非常大的利益。其中因明学的作用，是通过正理的途径使自相续中生起真实无伪的正见；也就是说，学习因明的结果，就是产生没有任何杂染的正见。这样的修学方式，在佛教当中也是不断地被提倡，佛陀在经中这样讲过：诸比丘、诸智者，应该像真正的纯金是通过砍断、焚烧、磨炼，这三道工序加工才得到的一样，对我的教法，也应该再三、详细地去观察；不应该因为我是佛陀，就以恭敬心来接受。意思是说，世间上任何一个学问，都应该通过因明的理证来观察。不要说其他的论典，就是对自己宣讲的经典，佛陀也是说，对我的教法，你们也应该通过理证来进行推断、探索，如果从中发现了一些不符合实际的道理，你们不要接受；千万不要认为，这是世尊说的，我们一定要恭敬它，一定要接受它，这是没有任何道理的；在哪一个教法当中有真理，我们就应该恭敬它，并接受它的真理。关于这方面的道理，佛陀在经中也做过如是的宣说。这些教证非常重要，虽然所有的教证，要全部记清楚有些困难，但是希望在座的各位，应该把宣讲为什么要学总的五明以及分别之因明的这些教证，一定要掌握，一定要

① 佛教称所知法（知识）为明处。

记牢！

我刚才讲了，佛教跟其他宗派不共的特点，就是它经得起任何智者的观察！不管是什么样的人，对佛教进行观察、分析，但他始终不可能找到一个真正的过失，这就是佛教的不共特征。在古印度，有赞叹释迦牟尼佛功德的两大优秀作品，其中之一就是图尊智吉论师的《殊胜赞论》。在此论中，有这样一段话："我并不站在佛陀的观点、立场，也不诽谤淡黄派等外道，在哪一个人的宗派当中，只要有宣说正理的词句，我就把他当作自己的本师。"由此可以看出，佛教徒的原则，并不是盲从、迷信的！并不因为是佛陀所说，就必须站在他的角度：是，我要承认；不是，我也要承认。也不因为自己是佛教徒，就对淡黄派等外道毁谤、驳斥。而是，不管任何一个宗派的观点当中，只要宣说了宇宙人生的真理，宣说了一切万法的真相，谁的宗派中有这样的词句，我就把它当作真理来对待！有了公正的态度，又有了因明的正理，就可以运用它们来检验、淘汰一切宗派的观点；最终我们会发现，留下来的唯有佛法。因为一切观点中，唯有佛陀宣讲的正法，才无误地揭示了宇宙人生的真相！所以只有通过学习因明，才能够在自相续当中，真正生起无有任何错误的正见。这一点，我想在座的诸位，应该会非常清楚。

这样的结论，并不是因明论师们发明的，而是由于佛教本身就是纯洁无垢的教法，我们通过智慧进行观察，始终也不可能找到它的任何错误。这一点，在前面已叙述过；从历史上看，也可得到证明。

当年，印度那烂陀寺受到森噶绕匝雅等外道的辩论挑战。当时，此外道非常出名，那烂陀寺的诸多班智达与他辩论时，



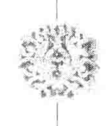
都感到非常困难，致使他们辩论的时间延期到了明年；第二年，那烂陀寺的班智达们迎请了法称论师与外道进行辩论。当时，印度鹿野苑的波斯匿王，为了双方的辩论，也迎请了一些佛教的论师、班智达以及外道的智者，并亲自作证，举行公开辩论。辩论开始时，外道森噶绕匝雅当众宣布：如果今天辩论负输，我不但要把自己的宗教推翻，恭恭敬敬地加入你们的宗教，而且我还要自己跳恒河而死；如果法称论师你失败，那么你们也必须皈依我们的宗教，法称论师你也必须跳恒河而死。法称论师对此也作出了承诺。（当时他们这种方式，现在世间也有，比如说如果我输了，那我这一百块钱就是你的；反之，若你输了，那你这一百块钱就是我的。比较富裕的人，把几万块钱、轿车、房屋等做赌注；贫穷的人，虽然没有这么多的钱，也有把生活开支做赌注的。当时这些人，跟现在比较起来，仅仅是赌注不同而已。）把自己的生命作为辩论的赌注，这是非常可怕的事情，没有一定的把握，是谁也不敢的。

经过一番激烈的辩论之后，外道彻底失败了。他实在是走投无路，准备跳恒河以兑现诺言；在那一瞬间，法称论师心里生起强烈的大悲心，就劝阻他不要跳，但外道论师不肯。他不但要跳河自杀，而且还对自己的大徒弟巴杂阿匝雅说：我今天死了以后，希望你跟法称论师继续进行辩论，当然能辩赢是最好的，如果辩输了也没办法；我死了以后，发愿转生为你的儿子，我下一辈子再跟他进行辩论。之后，他就跳恒河而死；第二年，此外道确实转生为其大徒弟的儿子。后来，巴杂阿匝雅专门学习降伏的密咒，以及一些因明辩论方面的推理。到了第七年的时候，他向法称论师挑战，经过激烈的辩论之后，也是以失败而告终；最后自己实在没办法，也是跳恒河而死。由

此，佛法的光明普照四方，法称论师也成为整个世间的庄严。所以，并不是仅仅某个人说佛教很殊胜，然后佛教就变成了真理性的宗教。

现在世间上有各种各样的，以政治、经济、精神庇护等原因而开创的宗教；但只有佛教，才是真正具有智慧和慈悲的宗教。对这样的宗教，这样甚深的意义，通过什么样的途径，才能在每个人的心相续中对它生起坚定不移的信解呢？只有通过学习、研究因明才能获得；也就是说，只有通达了陈那、法称论师所著论典的究竟法义，对佛教的真理才会真正了解。同时，我想有关本尊也会摄受加持的。

前一段时间，我们讲到陈那论师为了造《集量论》，他的有些资具被刚强难化的外道烧毁，从而心生厌离，显现上也有些伤心。但就在那时，文殊菩萨亲自显现并安慰他说：你的这部《集量论》，任何外道也不能摧毁，而且它会成为整个世间的明目；我会生生世世摄受你，也会加持、摄受你传承中学习因明的弟子。所以在座的各位，如果能一边祈祷文殊菩萨、陈那论师和法称论师等，一边自己也一心一意地学习因明，那么在这一生中，很有可能变成非常了不起的智者。如果因为前世造的业特别严重，今生中智慧实在无法开启（怎么样用文殊菩萨的宝剑敲你的头，也是一直打不开你的智慧），这也不要紧，因为在下一世，你肯定会变成智者的。那时就不会像个别的道友一样，刚才还记得清清楚楚，一会儿就空空荡荡，什么都没有了；在家里很多词句、论典都背得特别好，到了路上的时候就已经忘了，到了考场更不用说了，好像到了另外一个世界一样，什么都不知道，肯定不会再有这种情况！因此，我们现在好好学习因明，就能在自相续当中种下殊胜的智慧种子，以后



终究会开花结果的。所以在座的诸位，应该对因明生起信心。

在正式开讲前，先讲一段上下连接文。现在，我们继续学习第一品观境。

前面已宣说了对方观点：义总相和本无见有是除了自己识以外，在外境中真实存在的所取境。萨迦班智达从两方面驳斥：如果义总相和本无见有二者是真正的对境，不但取它的有境不会错，而且旁边的人也能见到它。对于第二个太过，因明前派辩驳说：旁边的人不能见，因为它就像内脏与自己的身体连在一起，是自己的对境，只有自己可以见到，别人不能见到。萨迦班智达说：比喻不成立，因为身体里连自己也见不到。

上节课讲到这里，今天我们继续学习。

若谓与己常系故，彼二亦非可见境。

这是因明前派的观点。因为上面我们说了：身体里面不是自己的所见境，不要说别人，自己也见不到。他们对此回答说：因为义总相与自己的心识紧紧地连在一起，如脑海里面出现瓶的概念与自己心识紧紧地连在一起，二月的显现与自己眼识连在一起，所以别人都见不到，因为不是他人的对境，只是自己所见境的缘故。

在下面，没有着力破二月的显现，主要是破义总相的道理。

对方作出这样的回答，我们则对他们进行辩驳：

唯与自心相联故，纵说他者亦不解。

你们因明前派承认义总相，如瓶子的概念等，与自己心识连在一起；如果你们所说的情况属实，那么会有无论口头上怎么说，别人也无法了解的过失。

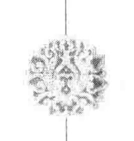
比如我是说者，他是听者，说者我的义总相跟我连在一起，听者的义总相与他连在一起；在这种情况下，我告诉别人说“你把那里的瓶子给我拿过来”，但实际上，我说的瓶子义总相只与我自己的心连在一起，对方根本无法听懂。为什么听不懂呢？虽然他人已经听到了我说的“瓶子”这两个字的声音，但是他的瓶子总相与他的心识紧紧地连在一起，我的总相与我连在一起，中间没有任何关系；既然没有任何关系，哪怕是说一百遍、一千遍瓶子，别人心目当中根本不会生起瓶子的概念。

进而言之，因为我所说的瓶子跟我连在一起（我口头上说的语言，即声音的总相，叫声总相；心里面思维的行相叫义总相），我口头上说的“瓶子”两个字，实际上是指我脑海里面显现的义总相，它仅与我连在一起，与对方无有任何关系；在这种情况下，就算是我说了多少遍，对方也根本不会了解。如此一来，我们彼此之间就断绝了沟通，名言中所谓的交流就无法建立。如果这样，那世间上任何一个说者和听者的关系，全部都因此而断绝了，这种过失是相当大的。实际上，我说“瓶子”时，在座每个人的心中都会生起一种共同的总相概念：所谓瓶子就是小口大腹、用来装液体的东西。如果这种总相只与自己连在一起，那么无论我怎么说，实际上他人不会产生任何印象。在这个问题上，大家应该好好想一想。

如果以推理方式来讲，则是：我所说的瓶子，别人无法了知，因为它的总相只与我自己相连故。以这种方式来推断，很容易得出结论。当然，对方不敢这样承认。

下面因明前派继续跟我们辩驳：

若谓相系各自心，是故言说他知彼。



他们这样说：我们所说的观点，没有任何断绝名言的过失。为什么没有呢？我们所说的瓶子义总相，并不是跟任何人都没有关系，而是在每个人的心中，都有一个相同的总相与他自己连在一起。比如我心里面有一个瓶子的总相，这是与我连在一起的；在他的心里面，有一个相同的瓶子总相，与他的心识连在一起。这样一来，当我说瓶子的时候，别人就会知道。别人怎么知道呢？因为他自己的心与瓶子总相连在一起，所以别人听到我说的"瓶子"这个总相时，马上反应过来："噢！对对对，他说的就是这个白色的瓶子。"对方马上能了解。

当然，这个道理我们从字面上看好像很正确，甚至会说："啊！应该是这样的。"因为我说瓶子的时候，下面有一百个人听到，每个人脑海里面自然就浮现出一个瓶子的行相；又由于每个人与瓶子的总相连在一起，我一说瓶子的时候，下面的人马上就反应过来，应该是这个原因吧！很多人会觉得这是非常有道理的，可能会这样想。

以下驳斥因明前派：

二人所诠义共相，乃互异故无法合。

虽然你们因明前派的这种说法，表面上看起来好像很有道理，但如果详细地进行观察，它实际上是不合理的。怎么不合理呢？因为听者和说者的这两个义总相是异体的。比如我是说者，我口头上说的瓶子，实际上是与我的心连在一起；他是听者，他的瓶子总相与他的心连在一起。这样一来，我所说的瓶子，和他没有任何关系，他听到的瓶子，与我也没有任何关系。

对方说：我们承许义共相[①]相同的缘故，而没有以上的

① 义共相：即义总相。



过失。

我们对此进行驳斥：若承许义共相相同，则必须要有第三者将二者结合起来进行比较，无有第三者，又如何能得出相同的结论呢？比如说这位道友和那位道友，两人的脸型非常相同，必须有第三者看见这两个人：噢！这位和那位比较相同，脸都是圆圆的，都戴着眼镜，都是近视眼，平时都很开心，仅仅一个是外向，一个是内向，稍微有点不同，但大致都相同。我是第三者，看见这两个道友时，把他俩的相同点结合起来，才会产生这种想法。可是刚才你们说，说者心里面的义总相与听者的义总相，这两个相同，那是谁来结合比较的？无有第三者则无法进行结合比较，这是关键之处！

再举一个例子来说明，两种事物相同，必须要用第三者来联系。比如我说，这个人的脸非常白，就像虚空当中的月轮。首先，我应该看过月轮和这个人的脸，如果这两者都没有看见过，那么我说："这个人的脸很白，像月轮一样。"能不能这样说？当然不能！同样的道理，这里的义总相（说者的义总相和听者的义总相）之间，应该有第三者把它们结合起来，如果没有第三者，就没办法结合，无法说它们相同。

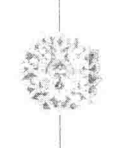
所以，要想承许说者和听者的义总相相同，必须要有第三者；若没有第三者，如何承许二者相同呢？这个道理，我们平时在因明观察的过程当中，应该很容易了解，这是第一个问题。

下面因明前派进行回辩：

若谓各自人前有，二种心相皆雷同，

于同耽著为一体，应用名言故不违。

此颂是因明前派的观点。



他们这样认为：听者和说者心中呈现的显相（义总相），这两者的形相是一模一样的，所以人们把这两个相同的事物执著为一体；如此产生联系而应用于名言之中，故而并不相违。比如说者在口头上讲“这是月亮”，自认为就是指天空当中白色的月轮；听者也这样想：说者所说的月亮，就是天空当中白色的月轮。这是因为听者和说者的月亮义总相相同的缘故，由此都执著虚空当中的月轮，所以人们将这样相同的义总相执著为一体，而应用于名言之中，并不会产生矛盾之处。

但这种说法并不成立。为什么不成立呢？萨迦班智达下面破斥对方说：

自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，

是故异体所取境，焉能执著为一体？

首先，必须要非常清楚地了知对方的观点，才能做到有的放矢。

你们因明前派刚才说，这两个义总相是相同的，理由是：因为说者我说“月亮”的时候，月亮的形相显在我的心里面，听者他听的时候，这个月轮的总相也显在他的心里面，所以说者、听者二人都是执著同一个月亮。如果仅从表面上看，就会这样想：“哎，确实很有道理啊！我们两人说的、听的都是指同一个月轮，我们都在执著同一个月轮。”

但实际上，这种观点是不合理的。为什么不合理呢？萨迦班智达反驳道：如果在自己的心前显现，那它就是自己的对境；如果在自己的心前没有显现，而在别人的心前显现，那它就不是自己的对境，这两者完全是异体。如果是异体，那这两个所取境怎么能执著为一体呢？

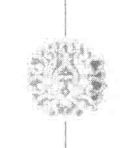
意思就是说，我说的月亮，即月轮的形相，听者他的心里

面会不会显现呢？如果在他的心里面显现，那它就不是我的对境，已经是他的对境了；但我心里的这个总相，不可能显在听者他的心里，这并不像镜子，能将外面物体的影像显现出来，也就是说我的这个总相反射过去，显现在他的心里，这是不可能的事情。所以他自己的心中，如果已经显现了刚才这个总相，那是他自己的对境，并不是我们两个共同的对境；如果在他的心中，没有显现刚才说者的这个月轮，那就更谈不上是我们共同的对境了。因为从来没有呈现过，那就不是他的对境，这样还怎么将二者执为一体呢？比如说，这个镜子当中，从来没有显现过石女儿子的影像，那能不能将石女儿子的影像和镜子执著为一体呢？这是根本不可能的。所以，大家应该知道，双方的心里面绝不可能显现一个共同的义总相！

如果真像因明前派所说，义总相实有存在，那么我们执著的总相就是实有的。这个实有的对境，在旁边人的心里显现过没有？如果显现过，那我心里的东西也显现在他的心里，这样肯定不合理；如果合理，那么我们两个人的心就变成一体了。如果没有显现，那我们肯定不会有一个共同的所缘境。

一般来讲，因明与中观不同，中观着重讲胜义谛即远离四边八戏的般若空性，而没有着重讲世俗的道理。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也这样讲：因明应该按照世俗正理进行推察。在世俗中，说所取境没有，能取识也没有，一切都是空性的，用“空性”两个字覆盖一切，这是不可能的；在因明中，根本没有这种情况。一些没有智慧的人，不愿意花费精力去分析，听到有人说因明的推理，就马上阻止：“一切都是空性！不要说，不要说，我头痛！”

学因明的时候，首先要注意的是，必须要站在世间名言的



角度。虽然胜义当中一切皆空，但是麦彭仁波切在《释量论大疏》里面说过，名言当中还是存在真假的差别。比如说，假毛发和真毛发在世间名言的角度是有差别的，我们也可以看得出来，真的毛发，用手可以摸得到；假的毛发，只是能看见，用手却根本没办法触及到。真月和二月之间、毒蛇和由绳索误认的毒蛇之间也有差别。所以，我们在名言中不能一概而论，说一切都是空性的，一切都是大平等的。站在究竟胜义、大中观、密宗等超越凡夫境界的角度可以这样讲；但在学习因明的时候，一就是一、二就是二，不能一概说一二、头尾、左右等没有什么差别，这样说起来很好听，但实际上会混淆世间的名言。有时候个别修行人，空性学得“太好了”，什么都是空性的，但实际上自己的言行举止，很多方面还是空不了的。

由此我们可以了知，学因明与学《俱舍论》的角度基本上相同，都是站在观现世量的立场。关于这个问题，前一段时间，有些道友也向我提问过，想必大家应该清楚。所以，我们学因明的时候，不能超越它的范围，太高的境界，在因明当中并没有提及；也不能境界太低，现在的世间当中，从来没有学过宗派的人，如农民、牧民，或者佛学院（指喇荣）里面的工人，你给他讲现量、比量，他根本听不懂；有些坐在山洞里的大瑜伽士，给他讲因明，他也听不懂。所以，我们应该站在适中的位置，依正理来观察释迦牟尼佛所讲教法的真相。这一点，是学好因明的关键所在。

前面我们首先提出的第一个问题是，在自己面前显现的东西，到底在他人面前显现没有？如果在他人面前显现，那么我的显现跟他的显现就会成为一体；如果没有显现，那么他自己现前的境界，与我现前的境界是完全不同的，并不是他心里所

显现的瓶子总相，跑到我心里来了，或者我心中所显现的瓶子，迁移到他的心中，没有这种情况。所以，通过因明来观察外境的时候，你一定要知道，到底每一个人心中显现的总相，是以什么样的方式来判断，以什么样的方式得出一个结论。对于这个问题，一定要去详详细细地观察。

接下来，因明前派又提出这样的一个问题：

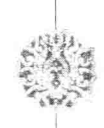
若谓虽本是异体，然错乱为一境取。

因明前派反驳道：并非如你们所说，我和他所见到的两种总相变成一体；也不是我见到的东西，迁移到他的心里，他见到的东西，迁移到我的心里；而是我心里所想的瓶子和他心里所想的瓶子，大家都错认为是我们共同的一个对境。

本来我的对境跟你的对境，根本就不是一个，但是大家都认为，外面存在一个有自相的瓶子，你我执著的都是它，即双方都认为我们执著的是外面同一个自相的瓶子。虽然它们在不同相续中所显现的是异体，但是人们对此并不了解，反而误认为它们是一体。

如果对方有这种想法，那我们就回答说：对，你们说得对！前面早就给你们讲过，义总相并不是一个除识以外，在外境中实有存在的所取境；现在你们自己也承认，义总相是一种错乱的东西，那我们已经达成共识，观点变成一致了。实际是说，外境当中的义总相，确实是一种错误的事物，是人们的一种总相概念而已。从分别念执著它的角度，可以说它是一种境，但实际上，它是不存在自相的；而你们始终认为无现和义总相是外面实有存在的事物，如今你们应该了知自己的谬误之处了吧，现在你们因明前派已经站到我们的立场上了。

在日常生活中，人们往往以这种错误的概念进行取舍、判



断。了知了这一点，对学习因明来讲，是很有必要的。实际上从因明的角度来看，世间人的所取境有很多是错乱的，但人们都认为是真实的。一切世俗万法本来悉皆虚幻不实，仅从被能取执著为对境的角度，暂时安立它是一种真实的东西。

执为一体错乱故，成立彼非所取境。

你们刚刚已经承认了对境并不是一体的，也就是说，执著对境一体实际上是错乱的，义总相并不是真实的对境；这样一来，成立义总相和本无见有并非所取境，如是就证成了我们的观点。

你们所见到的义总相，并不是真正的所取境，我们早就讲过，但你们就是一直不听。原来有两个人打架，旁边有人劝其中的一位："不要打，你不会获胜的。"他不听，非要打，结果失败了；旁边的人埋怨他："我不是早就跟你说了吗，你根本打不赢他，现在你哭什么，没有用的。"在这里也是如此，我不是早就跟你们说过了吗，义总相和无现二者并非实有的对境，只是错乱境，但你们偏要承认它实有，现在你们自己也不得不承认，这是将错乱境执著为真实而已，因此实有的说法是不合理的。

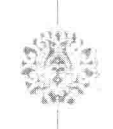
萨迦班智达站在因明后派的立场，遮破了因明前派的观点，这一点比较容易，但这仅仅是站在本论的角度而讲的；而如果因明前派承许义总相是显现境，那么还站在这个侧面来遮破，就会存在一定的难度了。

以前有些因明论师，如邬鸠巴等认为，此处颂词所破的对境，是指除了意识以外一个实有自相的所取境，我们用这个颂词来遮破，是没有任何困难的。所以，萨迦班智达站在他的观点来破，应该是很容易的。

但我认为，每个大德站在自宗立场的时候，都是很有道理的，别人遮破他的观点时，也有一定的困难；但如果有人站在他宗的角度进行辩论，结果就不一定了。比如格鲁派的有些论师，不承许萨迦班智达能遮破因明前派的观点。在克珠杰尊者的传记当中有这样的记载，他在16岁的时候获得文殊菩萨的加持，学习《量理宝藏论》以后，精通了这部论典中所有的观点，于是他站在因明前派的立场，开始遮破某些论师的观点。当时，萨迦派的许多论师聚集在一起，与克珠杰尊者进行辩论，但是任何人也无法辩倒他的观点。

后来，克珠杰尊者依止了萨迦派的仁达瓦大师。仁达瓦大师认为克珠杰智慧非凡，让他一定要到宗喀巴大师那里去。克珠杰尊者到了涅塘的那天晚上，梦见在东方出现一团光芒，光中现出手持宝剑与经函的至尊文殊菩萨，然后菩萨逐渐化光融入自己的身体。早上醒来时，他认为自己已经获得了加持，第二天便前往色拉寺，准备拜见宗喀巴大师。到了寺院时，他看见一位威仪非常寂静调柔的比丘，尊者问："宗喀巴大师住在哪里？"那位比丘不说话，到殿堂里拿了一支长长的供香，把尊者带到一所黄色的房子旁边，然后说："三界导师、大恩根本上师、全知宗喀巴大师的住房在这里！"并非常恭敬地指示。克珠杰心里想："这位比丘对上师有如是的恭敬心，他的行为与《戒律》和《上师五十颂》里面所讲的一样如理如法，弟子尚且如此，那上师的功德就更不用说了。"由此，尊者以极大的信心拜见了宗喀巴大师。后来，宗喀巴大师将因明、大威德等所有的显密窍诀倾囊相授；克珠杰尊者精进修学，最终成为宗喀巴大师的两大高足之一。

在一些前辈大德的传记里也可以看到，有些弟子的威仪，



能使别人对上师直接生起信心；也有些弟子的威仪，使别人对上师生起邪见。所以有人拜见上师，问上师在什么地方，或者问一些事情时，自己的威仪对其他人的信心，还是有一些影响的。

以前，上师如意宝去石渠求学的路途中，正好经过竹钦寺的旁边。当时，寺院一些僧人的性格显现上不太好，上师问他们："竹钦仁波切住在哪里？"那些僧人以一种排斥的眼光看着上师一行，还说他们的过失，特别不恭敬。后来，上师如意宝在课堂上也讲过这件事："哎！这些人的性格那么差，干脆不去了。"上师就没有去拜见竹钦仁波切，直接前往石渠江玛佛学院而去。

以前上师如意宝也是经常这样讲，不管是谁来拜见哪一位上师，弟子的一些行为，可能会影响他们，有些人会因此起信心，有些人会因此生邪见。对在座的诸位道友，我平时也再三地强调过，不管是一般的人，还是有地位、有钱财的人，总之对每一个人，我们都应该以恭敬心来对待，这一点很重要！



第一品　观境

Chapter 5

今天我们继续学习《量理宝藏论》，现在宣讲第一品观境。

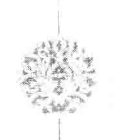
其中，前面已经破斥了因明前派承许的义总相和本无见有皆以所取境方式存在的观点，下面讲暂停偈。一般情况，论师在造论的过程中休息时，有时会作一个暂停偈或摄义偈来归纳上面的内容。摄义偈在本论中也经常出现。

作者以暂停偈总结前文并驳斥对方观点：

依理观察本无有，多数仍旧耽著境，
如以指尖指示时，愚者误谓见虚空。

前面，我们依靠事势理的比量和现量进行观察时，了知根本不存在实有的总相和本无见有；但是，大多数雪域因明前派的论师认为，二月等是除了自己识以外实有存在的所取境，这种观点是非常荒谬、不合理的。萨迦班智达说：即使你们因明前派大多数人都这样说，也不可能将它变成合理。

因明前派的论师，如此承许的人比较多，但是人多也不一定就成为真实的理由，世间当中也有这样的情况。在爱因斯坦的传记当中，有一段这样的记载：他的《相对论》问世以后，有 100 多位科学家非常的不满，当时他们专门写了一篇《反对



爱因斯坦的100位科学家》[1]，文章里面阐述了100位科学家的看法，他们从各种不同的角度来驳斥爱因斯坦的《相对论》。爱因斯坦看了这篇文章后，觉得非常可笑，就一直笑着。别人问他为什么这样，他说："如果我真的有错误，那不用100位，只要一个人站出来说就可以了；他们用100个人来驳斥我，正好说明我的观点是非常正确的，因为他们根本破不了我！"有时候，我们反过来看一看，也许真的是这样，人多并不一定就真正具有说服力；如果真的有说服力，一个人站出来就可以了。就像法称论师一样，代表性的一个人站出来，把所有错误的观点统统破斥掉就可以了；没有必要用很多人，利用人多的势力来压制对方，这不是学者的辩论方式。

在萨迦班智达的论著中，有时候也会出现一些讽刺的语言或者讥毁别人的话，我们学习《萨迦格言》（即《格言宝藏论》）的时候，也可以看得出来。有时候萨迦班智达和全知无垢光尊者的性格有些相同，他们对有些人的智慧、人格不太满意时，就直言不讳地指出来；而且比喻也是非常的尖锐，就像以前鲁迅骂当时的一些人那样。

萨迦班智达在这里说：我们通过正理观察，发现义总相和本无见有根本就不实有；而有些因明前派的人还是执迷不悟，一直认为义总相和本无见有的本体是存在的，这是相当愚笨的行为。就像有人说："我没有找到虚空，虚空到底在哪里啊？"然后，别人用手指指示说："虚空就在上面，就在那儿！"此人

---

① 1933年，纳粹统治了德国，并发起了一场反对"犹太科学"及犹太科学家的运动，而爱因斯坦及他的《相对论》是这场运动的主要目标。当被告知一本名为《反对爱因斯坦的100位科学家》的书出版时，爱因斯坦回答："为什么要100位？一位就足以证明我错了，如果我真的错了的话。"



顺着手指的方向看见上面的蓝天、白云，赞同地说："我看见虚空了！"实际上，按照《俱舍论自释》和因明的观点，所谓的虚空，本体丝毫都不存在；而如果说能看见不存在的东西，这是根本不可能的事情，就像说看见石女的儿子一样，其实什么都没看到。所以，萨迦班智达在这里说，愚者认为手指所指示的，根本没有东西的地方就是虚空，本来没有的东西，反而认为已经见到了，这是非常可笑的一件事情。对此，佛经中也明确讲到：有些人认为见到了虚空，但虚空根本无法见到，所见的一切诸法也是如此。这方面的理论，在佛经中也相当多。

此处是以见虚空的比喻，来破斥因明前派将根本不存在的义总相和本无见有认为是实有存在的观点，并说明其观点的荒谬性。

以上讲完了破他宗。

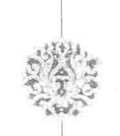
戊二、立自宗：

自宗即萨迦班智达的观点，前面关于外境方面的辩论较大，但到底萨迦班智达认为外境是什么样的呢？在这里，颂词只有一句。

所量唯独一自相。

学习因明时，每天都会有一些新名词，如前面讲的义总相、本无见有、总相、自相等，今天也遇到一个新名词——所量。

在因明当中，所量、外境、有实法都是一个意思。我们的分别识和无分别识的对境叫做外境；用能量（即分别识和无分别识）来衡量、缘取对境，此对境叫做所量，如眼睛看见的柱子、耳朵听到的声音等，它们分别是眼识、耳识等的对境，都



叫做所量。在因明中，应该这样理解。

真正、究竟、唯一的所量是什么呢？唯一就是自相！

我们前面也给大家介绍过，任何一个事物，它的本体、本质叫做自相；而这个事物的显相，叫总相或共相。对此，在物理学或者其他世间论典当中也有提及，比如瓶子的本质即能装水的容器，因明学中称之为自相；这种自相显现在脑海当中，我们叫它显相，因明学中称之为总相。总相有两种：义总相、声总相。如人口腔里发出来的声音，在耳边回响的语言，这种语言叫声总相；在我们的心里、分别念当中所执著的对境，叫义总相。

真正的所量是什么呢？它唯一是自相！为什么这么讲呢？因为在这里抉择的是真正的外境，真正的外境决定是有自相的事物；在此，自相以外的事物是不承认为外境的。

有些人可能会想：佛陀各别自证智的对境是远离一切戏论的法界，法界有没有自相呢？我前天也讲了，这些在因明当中暂时不抉择。这里的对境是观现世量无分别识和分别识的对境。

在蒋阳洛德旺波尊者的本论注释中，对境分为三种。一、所取境：以直接方式来衡量的境叫所取境。什么叫直接的方式呢？就是以现量很明显地感受到，如眼识看见柱子，就是以直接的方式取境，柱子就叫所取境。二、耽著境：首先心里面执著这个物体，然后逐渐趋入这个法，这叫耽著境；如我们执著柱子时，心里想着柱子的总相，以此趋向耽著的目标——自相的柱子，这种被耽著的柱子，就是耽著境。三、照了境：也翻译为持境、受持境，这种意思与藏文比较契合，但现在大多因明论典当中译作照了境。什么叫照了境呢？刚才所讲的所

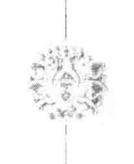


取境和耽著境，如果一个人去执著、趋入，真正能得到这个法，根本不会欺惑自己的心识，从不欺惑的角度来讲，这个法就是照了境。

比如我到饭店里面去吃饭，服务员端上一盘菜，首先我的眼睛看见了，然后吃的时候，舌根已经接触到它，从这个角度来讲，这个菜叫所取境。这个菜还没有端过来，厨师正在做，但我想菜已经订了，心里一直耽著它，此时这个菜就是耽著境。有时候我们在成都放生，下午三四点钟才回来，很多人饿得不得了，旁边有人说话也不理睬，眼睛一直专注在厨房那边，心里想着饭，这就是一种耽著境。你执著而取境，真的会取到，不会欺惑你的这个对境叫照了境，比如眼睛看见了食物，然后手去取，真的能吃到，对你的眼识、身识都不会欺惑，从不欺惑的角度来讲，这个食物就是照了境。

在蒋阳洛德旺波尊者的注释中，没有宣说显现境。但是按照果仁巴论师的观点，它既是无分别识的对境，也是分别识的对境。无分别识的对境与所取境没有差别，即无分别的眼识、耳识、鼻识等面前显现的对境叫做显现境；分别念的对境是照了境，正在分别的时候，在自己的分别念当中显现的对境，从显现的角度叫做显现境。

全知麦彭仁波切的说法稍微有些不同。显现境是无分别的对境，如眼睛见到色法，这个是显现境；耽著境是分别念的对境，如心里想着瓶子的总相，这个叫耽著境；所取境：不管有分别、无分别，只要能缘取对境的都叫所取境；照了境，不管分别、不分别，凡是作为一个人，这个对境不欺惑他，你去找真正能得到这个对境，从结果不会空耗的这个角度叫照了境。全知麦彭仁波切的观点，跟格鲁派克珠杰尊者的说法基本相



同。从他们的角度来讲，可以说柱子等自相法既是显现境，又是所取境；也可以说，看见二月等实际上是迷乱的显现境。但它是不是真实的所取境呢？不是，它只是一种迷乱的所取境。按照这个观点来讲，二月的显现是所取境，但它不是真实的所取境。这种观点与前面的观点有些不同，结合起来时，需要稍微做一些分析。

还有些论师，如班钦阿琼认为，所取境只有经部的观点中才有，唯识宗的观点中根本不会有，因为所取境是有自相的外境，经部以下的观点才承认外境是有自相的，唯识宗承认万法都是自己的心，不会有外境的自相。而给《量理宝藏论》作过注释的大德洛沃堪布却认为，唯识宗也有所取境。为什么呢？在暂时抉择显现的情况下，唯识宗也承认自相的外境是存在的。我们以前学习过堪布菩提萨埵所著的《中观庄严论》，此论名言中主要以瑜伽派（唯识宗）的观点来进行解释；它的五种特点当中，讲到了名言实相万法唯心，名言现相承认外面的真实对境是唯一的自相。

总而言之，在这个问题上，大家一定要知道，在本论当中，萨迦班智达所说的真正对境或真正的所量是什么呢？就是唯一的自相！凡是眼根、耳根等的对境，只要它成为真正对境的法，那肯定是自相的物体，并不是总相概念，因为总相概念毕竟都是虚假的。大家一定要明白，在抉择因明、建立自宗的时候，必须要得到一个真实的意义；如果没有真实的意义，那就不能称它是真正的对境。

有些人可能这样想：在解释“所量唯独一自相”时，包括在《量理宝藏论自释》当中，都只讲到了三种境——照了境、所取境、耽著境，而显现境没有讲，为什么显现境不讲呢？不

讲的原因是此处并非讲对境的分类，而是主要抉择自相的对境。当讲自相对境的时候，显现境已经包括在这三种境当中：属于无分别的对境，或者是直接把自相作为对境而缘取，故包括在所取境当中；分别念的总相包括在耽著境或照了境中。也就是说，除了照了境、所取境、耽著境以外，显现境自己并没有单独的一个法，所以这里并没有讲。如果因明论典当中涉及境的分类，那么肯定会讲显现境。因此我们要了解，因明自宗的对境唯一是自相的法。这一点，大家一定要记清楚！

因为前面我们遮破了他宗所承许的外境观点，现在要建立自宗的观点——对境是唯一自相的法。这样安立后，引出辩论。

戊三（遣诤）分二：一、遣除于错乱识无境之诤；二、遣除于所取境自相之诤。

己一（遣除于错乱识无境之诤）分四：一、遣除与二所量之说相违；二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤；三、遣除与领受相违；四、遣除遮破以量不可知之过。

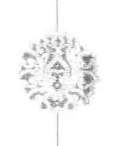
庚一、遣除与二所量之说相违：

首先对方给我们提了一个难题，颂词当中说：

若谓相违许二境。

对方辩驳道：你们说对境唯一是自相的法，那肯定是不对的。因为陈那论师的《集量论》、法称论师的《释量论》等因明论典当中，都已明确宣说了所量有两种[1]：总相和自相；因

① 颂词原文为：所量二故量为二。



为所量有两种的缘故，所以量也有两种，即外境有自相的缘故有现量，外境有总相的缘故有比量。而你们说所量只有一个自相，明显地违背了两位大师的观点。

对方提出了这样一个问题，然后论主这样回答：

取境式言自共相。

萨迦班智达说，这并不矛盾。那为什么不矛盾呢？刚才前面陈那论师和法称论师，他们建立了两种量，这两种量实际上是两种对境，这是因为取境方式不同导致有两种对境。

我们取境的时候，实际上是用分别念、无分别念来取境。当无分别念取境时，它的对境唯一是自相；如果用分别念取外境时，它的对境就是总相，不可能直接牵涉到对境上去。所以，法称论师说有两种量的对境，是从取境方式的角度来讲的。那这里为什么讲境是唯一的自相呢？这是从究竟、真实的角度来讲的。我们从自己的生活经验中也可以看得出来，比如说我们心里想的东西，只是一种总相，这不过是我们取境的一种方式，只有真正得到才能算是自相，毕竟分别念的对境不是真实的东西。

那为什么因明当中讲，所有的分别念全是错乱的呢？《因明七论》当中也经常提到：所有的分别念都是错乱的。以前，法王如意宝也讲过：我们学院里面，虽然有少数开许说神通的人，但这些人有些是凡夫，凡夫说神通不一定准，错的成分可能比较多一些。所以，凡夫的分别念取境，假的成分比较多一些。比如我看见红色的火焰，这是眼睛看见的，当我想到火的时候，心里有没有火的特征（热性）呢？只有形象而已，没有真实的对境。从直接的角度讲，现量的对境是自相；从间接的角度来说，比量的对境是总相。所以，从取境方式的角度来讲

有两种对境：总相和自相。但真正的对境唯一是自相，这一点一定要清楚。这是我们学习因明时，非常重要的事情。

当然在座的有些道友，因明可能听得不太懂，或者没有多大兴趣。但我觉得，这些内容是很简单的，对你们来讲应该有兴趣；到了第十、十一品时，如果打瞌睡或心不专注，这是能理解的，因为后面确实比较难。但前面非常简单，只不过你们以前没有听过，现在刚开始听，有一点困难而已；除此之外，肯定没有问题。

庚二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤：

若谓无现同所量，

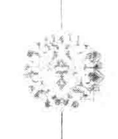
刚开始，我们破斥了因明前派将义总相（共相）和无现（二月）作为所取境的观点，而现在我们只把总相作为所量或对境，所以在这里对方提出这样一个问题：你们把共相作为对境，同理本无见有也应该作为对境。

在前面这两者都已遮破了，现在共相却作为所量，那二月的显现，为什么不与它一样成为所量呢？故对方提出这样的一个问题："无现同所量。"也就是说，本无见有实际上与总相没有任何差别，既然总相可以安立为对境，那么本无见有为什么不能安立为对境呢？

下面我们进行回答：

彼无境之必要力。

无现与总相并不相同，为什么呢？如果把总相误认为是自相而进行取舍，实际上终究会得到它的所取境。比如说我们看见在山那边有烟，通过烟去找火，肯定能得到火的自相，以烟推理有火时，这是总相的分别念；又如听到水声时，虽然心里



面执著的是水的总相，而实际耽著的却是水的自相，依心里面浮现出的总相而取自相，也能得到水。所以，总相虽然是一种错误的执著，但是沿着它趋入对境，实际上能得到结果，这是总相所具有的特点。而二月的显现是完全不同的，为什么呢？因为二月的显现它没有作为所量（对境）的必要和能力。必要和能力，有些讲义中有分开、结合的两种讲法。

第一，我们把二月的显现当作所取境，没有任何必要。比如看见虚空当中有两个月亮，我们把第二个月亮作为对境，有没有必要呢？不管是什么样的人，都明确了知，虚空当中不可能有二月，只不过是我的眼识错乱而已，跟着眼识去找，永远也得不到第二个月亮的本体，所以没有必要。

第二，我们耽著二月的显现而取境，无法得到真实的法，因为它没有这种功用或能力。比如将总相作为对境而取，会得到一个不受欺惑的对境，总相有趋入对境的功用与能力；而本无见有的二月，如果作为对境而取，会不会得到一个不受欺惑的对境呢？根本得不到！因为它没有趋入对境的功用与能力。因此，共相与本无见有是完全不同的。

虽然从某种角度讲，共相并不具备自相那样的能力，因为自相的对境是真实的，但是站在共相它自己的角度，具有缘它可以取到自相的能力与功用，而本无见有的二月根本不具备这样的功用与能力。其实，总相就像世间的一些人，具有一定的能力，可以当副局长，但要当县长、书记就不行了，当省长就更不用说了；可是本无见有的二月，不要说副局长，就连当一个公务员的资格都没有，因为它自己没有能力、智慧、文化，你把它提上去也没有用，马上就会下台。

下面是另一个问题，这个问题在颂词当中不明显，讲义当

中有。

对方提问：如果说无现既不是自相，也不是总相，那它就不属于二谛，于二谛之外存在，这有很大过失。

因明中的二谛与中观所讲的不同。在因明当中，真正能起功用的法叫做胜义谛，虚妄的法叫做世俗谛。比如说火能燃烧，这一种特性叫胜义谛；火的影像、图像，画的红色火焰等，因为它不能遣除黑暗，不具有光明的力量，所以叫世俗谛。

比如二月的显现、眼翳者面前所显现的毛发，这些迷乱的显现没有自相，所以不是胜义谛；缘此毛发，无法得到自相之法，所以它不是总相，故也不是世俗谛。因此无现成了不是二谛的第三品物体，这是极不合理的。那么，这种什么都不是的物体，会不会出现呢？

对方提出了这样的一个问题，我们下面进行回答，颂词中这样讲：

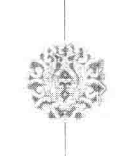
发等相即识本身，浮现毛发实不成。

所有毛发、二月等这些现象，在外境中根本不存在，实际上它是眼识迷乱的一种现象，除了自己的眼识以外，根本没有一个真实存在的外境。

从眼识本身的角度来讲，本无见有的法与眼识无二无别，它们就是识的本体，除了识以外，外境当中根本没有一个成实的东西。虽然人们认为，虚空当中真的有毛发的相，但这只是由心识虚假显现的，外境当中根本不存在，所以不会有实有的外境成立。

若分析彼有实法，存在与否乃共相。

首先，从分别念推断毛发存不存在的角度来观察。比如我



在心里想：刚才眼睛面前所显现的毛发，到底存不存在呢？把毛发作为分别念的对境来进行判断、剖析的时候，对境已经成为共相了，因为是分别念的对境，从这个角度来讲，它可以包括在世俗谛当中；从识本身的角度来讲，毛发等是自相的识，可以包括在胜义谛的范围里面。这样一来，不包括在二谛当中的第三品物体是不存在的。

刚才所说的虚空当中二月的显现，也可以如是说明。有些人这样问："虚空当中二月的显现是总相，还是自相？"我们可以这样回答：从与眼识无二无别的角度来讲，可以说是自相，因为是识本身的缘故；从外境中不存在的角度来讲，可以说是总相，因为仅仅是分别念认为看见了二月，它到底存在不存在，这样分别的时候，可以说它是总相。

我小时候，夏天到山上去放牦牛，经常挤眼睛，有时候两个月亮上去了，有时候下来了，我想：到底上面是真的，还是下面是真的？每天都探索这个问题。其实那时特别笨，一直想观察到底是上面下来的，还是下面上去的，天天都这样想来想去。

因明论师们经常喜欢用这方面的比喻，但汉传佛教中，可能用得不太多。平时在辩论场所或一些因明资料当中，二月、毛发等比喻用得多一些；讲中观的时候，龟毛、兔角、石女儿等比喻用得多一些。这些专用的比喻，大家一定要掌握；如果没有掌握，在别人面前辩论时，也是很困难的。

学习因明，对增上我们对佛陀及其教法的信心，肯定是有帮助的。然而有些道友却认为：因明对我来讲没有什么。不到两天，信心已经退下来了。这样的话，不想学因明也可以，每个人的爱好是不同的。但我想，自宗历代的传承上师像全知无

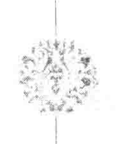
垢光尊者、华智仁波切、大恩上师全知法王如意宝，他们都对因明有非常大的信心。想必大家能想得起来，在法王的传记中记载：有一次，法王在后藏的扎什伦布寺，当时身体状况很不好。后来有一个格西（当时寺院里派给法王当侍者），他讲了一些因明方面的辩论，说来说去，法王的身体就越来越好了。然后法王跟格西辩论，辩论结束以后，身体也完全恢复了。所以，高僧大德们对学问、对真正的知识是非常有兴趣的，不管是因明方面，还是中观方面，一提起来就精神倍增。不像有些人，一听到因明的时候就开始打瞌睡；一提起吃东西、穿衣服时，眼睛就睁得大大的。以前有一次，我们商量学院的闻思修时，有一个人开始打瞌睡，他平时不爱闻思；后来，我们的话题转移到怎么分糖时，他马上醒过来，就开始有共同的语言了，这样不太好。

庚三、遣除与领受相违：

若谓二种无实法，自证间接成立破。

因明前派的有些论师认为：二种无实法，即总相与本无见有，这二种外境肯定是存在的，因为它们与自己的识有密切的关系，所以通过自证的领受，间接能成立它们的存在，由此完全已破掉了这两种外境不存在的立论。

对方认为，两种无实法（义共相和二月的显现），以自证现量可以了解。为什么呢？如看见二月时，二月确实在迷乱显现当中是存在的。因为从识的本体来讲，就像刚才的毛发是自己的心一样，见二月的眼识也是识的体性，眼识内观的时候就是自证，在自证面前二月的显现无疑是存在的；当我执著外面瓶子的总相时，意识内观是自证识，自证识当中应该有总相的



概念，如果没有总相的概念，它就超离了明知识的本体。这样一来，既然有能执著它们的识存在，那么所执著的对境（二月和总相），它们的自相应该是存在的。

他们认为，这是一个最好的理由，因为自证存在，即有境存在的缘故，对境为什么不存在？应该是存在的。

对方提出了这样一个理由，下面我们进行遮破：

二颠倒识无有境，以自证所领受故，

彼等即为识自身，无执有故乃错觉。

二种颠倒识，即执著二月和总相的识，这两个并没有真实的对境。前面我们已经做过观察，二月的对境到底是以自相、总相哪种方式存在的呢？根本是不存在的；总相也如此，它们根本不是真实的所取境！我们前面已经对此反复地驳斥过，已经完全推翻了你们的观点。

你们说以自证来领受，那么彼等与识的本体就已成为无二无别。这样一来，你自己也承认，除了识以外，在外境当中不存在二月和共相，因为它们完全成了你自己的明知识，怎么能成为外境呢？实际上它们并不是真正的外境，就是你的识！本来根本不可能存在的外境，但是反而执著为实有，这就是你们的错误之处！以此，便破斥了对方的观点。

其实，通过学习因明，自己的智慧肯定会逐渐增上的。当然有些老年人，恐怕反应不过来，这一点可以理解；但稍微年轻的人，以后还要学习、实修一些佛法，我觉得应该学习因明，因为它能从内心当中遣除你的疑惑！我们有些人，这里也有怀疑，那里也有怀疑，内心全部装着怀疑，这个怀疑随着学习因明逐渐就会消除；怀疑消除后，正见就会现前。因为学因明到一定的时候，会自然而然地引出正见。所以我想，有些人

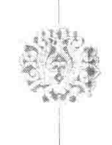
的“内脏”，要不要换一下，把怀疑去掉，正见装在身体里面；这样以后就比较舒服，不然始终都是处于一种怀疑的状态当中，那学习、修行佛法就很困难了。因此应该说，学习因明对解脱有很大的意义。

不仅如此，乃至在世间当中，有些时候因明也有一定的帮助。也许你们知道，外国有一部特别出名的小说叫《唐·吉诃德》，里面讲到一个有关推理的故事[1]，有个俘虏正是因为学过逻辑，从而获得了救护。

以前有一个特别凶暴的国王，他颁发了一条非常残忍的法律：凡是在我的国家当中，抓到的俘虏全部要判死刑。但判死刑的方式有两种，抓到时，首先必须询问他，如果他说的是真话，就用火把他烧死；如果他说的是假话，那就用绳子把他绞死。

后来这个国家抓了很多俘虏，天天都判死刑。有一次，又抓了一个人，法官问他：“你来这里干什么？”他说：“我来这里，专门等着被绞死！”当时法官想：如果他真被绞死，说明他说的是真话，那不应该绞死，应该用火来烧死；如果用火来烧死，那他说的就是假话，不应烧死而应该绞死，但这样又说明他说的是真话了……怎么办都不合理，法官考虑了半天，实在没办法。后来他问了国王，国王想了半天，实在说不出一个妥善的处理办法，最后只得把这个人释放了。此人由于学过逻辑，而因此获得了救护。

① 此处所说与原著（第51章）情节有所不同，但所涉及的逻辑推理是一致的。



Chapter 6

上一节课讲到遣除于错乱识无境之诤，其中前三组辩论已宣说完毕，现在进行第四组辩论。

庚四、遣除遮破以量不可知之过：

大家知道，按自宗观点，破有实法的空性或叫无遮，这种无实法不可能以量获得；他宗由此认为，这样无实法就成了非所量法，有这方面的辩论。

谓若无非自相境，相违无实成所量。

他宗说：你们建立自宗的时候，除了唯一自相以外，其余的所量都不承许。如果这样，那非自相之法就不是真实的所量了，这是非常不合理的。为什么不合理呢？因为无实法成为非所量了；也就是说，无实法可以成为所量与萨迦班智达自宗成为非所量完全相违。我们知道，这种无实法的所量根本没有自相的本体，如石女的儿子、兔角，或者空性等等，这些都没有一个实质性的自相。按你们的观点，如果没有自相就不能成为所量，那这些法就不是所量了；既然无实法不是所量，也就没办法衡量了。对方给我们发了这样一个太过。

他宗的观点如果用论式来宣说，即：世间的龟毛、兔角等所有无实法，它们不是所量，因为无有自相之故。

他宗以推理的方式，向萨迦班智达提出了辩论。下面萨迦班智达回答：

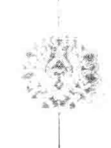


建立所说所破法，有实无实故无违。

萨迦班智达对他宗进行回辩：我们建立一个所破法的时候，并不是以一个单独的无实法作为观察的对境，或者是辩论的主题。比如分析石女的儿子或者空性等无实法时，并不是在这种完全不存在的事物上进行判断，而是首先建立一个所破的有实法，然后在这个取受的有实法上进行分析，它到底存在与否。例如分析大象存不存在，首先在分别念当中产生了一个大象的总相，尔后继续分析大象到底存不存在，最后得出大象存在的结论；或者我们观察空性是否存在，比如分析柱子的无实法（无柱或柱子的空性）存不存在：首先分别念当中取受柱子的行相，然后对柱子的本体存在与否在进行分析，这样即可得出无柱（即柱子本体不存在）的结论。因此，任何一个人观察判断无实法的时候，他完全脱离有实法而建立一个无实法是根本不可能的。所以，无柱必须要观待柱子而安立。同样，石女的儿子也必须观待其他人有儿子的总相，石女没有儿子的无遮反体或者说空性概念，在分别念当中才可以建立起来。从这个角度讲，无实法的总相也可以作为所量境。

对方说：这样一来，也就成立无遮法（即遮破有实法的无实法）没有真实的自相，因为它们只是分别念的一种对境之故。既然没有自相也可以作为所量，所谓的空性、龟毛、兔角等无实法都没有自相，那它们都应该是你们所说的所量。如果它们不是所量，就不合理了，因为因明当中也经常用石女的儿子做比喻。如果它们是所量，你们前面不是已经讲了吗，对境所量的法相是唯一的自相，是自相存在的事物，那就请问：无实空性的自相是怎样存在的？可能很多人会提出这样的问题。

我们可以这样回答：从无实法本体的角度来讲，它没有什



么可以建立的，没有什么可以衡量的，即无实法不可能成为真正有自相的对境；但是从遮破有实法的角度来讲，这种所量也可以成立，但它并不是真实的所量。

如果对方又问：真正具有自相的法才可以作为外境，但我们判断的很多事物根本无有自相，那它是不是所量、是不是外境呢？我们可以很善巧地给予回答：你一定要分析，这个对境是真正有自相的所量呢？还是耽著的所量？一般耽著的所量不一定都有自性，因为在耽著当中，真正能获得对境的耽著也有，得不到对境的耽著也有。比如我心里想：虚空当中有两个月亮，实际上能不能得到两个月亮呢？根本不可能得到。所以，耽著也有合理与不合理的对境，应该这样来分析。

己二（遣除于所取境自相之诤）分二：一、辩论；二、答辩。

庚一、辩论：

我们前面建立自宗时，承许所量是唯一的自相。这样建立的时候，对方跟我们进行辩论。

个别论师则声明，外所取境智者破，

识所取境此不容，唯一所量亦非理。

有个别论师，对萨迦班智达自宗建立“所量唯独一自相”的观点不予承认。他说：你们讲唯一的自相是所量对境，这种说法不合理，因为不管是承认外境的宗派，还是不承认外境的宗派，自相外境都不能成立。

首先，承认外境的内道宗派包括有部、经部。这些宗派虽然承认外境是实有存在的，但是他们的观点，早就被世亲、法称等唯识宗的论师破完了，自相的外境以正理根本不可能成



立。世亲论师是用六尘绕中尘的观察方法进行破斥的，这种观察方法在《中观四百论》、《澄清宝珠论》当中都有述及。具体来说，外境所量如果真实存在，那么组成事物的基——无分微尘就必须真实成立。对此，我们可以进行观察：首先破析粗大的外境法，逐渐缩小直至无分微尘，此时再用六尘绕中尘的方式观察，因为无分微尘必须在东南西北上下六方微尘环绕之下才可能组成粗尘，那就请问处于中间的微尘有没有方分？若有方分，则中间的无分微尘就变成有方分的微尘了；如果没有方分，整个须弥山也变成一个小的无分微尘了。所以，组成自相外境的基——无分微尘并不存在。

世亲论师和法称论师等唯识宗的论师，在有关大乘的论典当中都如此分析。不管是外境的山河大地等大的物质，还是很小的物质乃至极微，全部这样分析；分析到最后，就得出了外境悉皆不存在的观点。这样一来，你们刚才所说的，自相的所量外境存在，请问自相的外境在哪里？所有外境经过正理分析，连极微都不存在，柱子、瓶子等一切万法全部都是空性；在这种情况下，你们自相外境的观点又如何成立呢？根本不可能成立。

以上是第一个问题，下面讲第二个问题。

对方讲：若自相外境不存在，仅承许心识的所取境也不成立。当然，按照唯识宗的观点来讲，无有真实的所取境；也即由无分微尘形成的自相外境，在唯识宗的观点当中是不承认的。但是，因明应该是承认外境的，下面法称论师也说到：我们要承认外境，因明是一个以承认所取境为主的宗派。在这样宗派的前提下，万法唯心的观点在这里是不可能安立的，也是不合理的。



然而，因明的究竟观点到底是什么呢？对因明的究竟观点方面，藏地的高僧大德也有不同的解释。坚堪布和鄂·洛丹西绕等智者认为：因明最究竟观点应按中观的意趣来解释；萨迦派的一些论师，包括萨迦班智达、果仁巴大师，他们的一些论典当中都说，因明的最究竟观点是假相唯识宗的观点，所有的万法都如虚空中的毛发一般；而全知麦彭仁波切在《释量论大疏》、《中观庄严论释》当中，抉择名言应按真相唯识宗的观点承许，为什么呢？如果名言当中也按假相唯识宗的观点承许，就有名言万法无法建立等过失，虽然假相唯识宗有接近抉择空性方面的教言和特点，但是抉择名言的时候，真相唯识宗的观点更加合理；克珠杰尊者在《入因明七论遣除疑暗论》当中，也做过同样的宣说：因明的最究竟观点应该按照真相唯识宗的观点来解释。总之，藏地的高僧大德们普遍认为，因明的最究竟意趣无非唯识或者中观。

这样一来，对方的论师就给我们提出两个问题：一、如果你们承许有真实自相的外境存在，这不合理，因为我们以六尘绕中尘的理论即可破斥掉；二、若你们承许有心识体性的外境存在，尤其是真相唯识宗的观点，这也不合理，因为因明自宗是承许有自相外境的。这样一来，你们前面说的，唯一自相是所量的法相，这种观点实在是不合理。对方给我们提出了这样一个难题。

庚二（答辩）分二：一、总分析宗派之观点；二、阿阇黎所抉择之观点。

辛一、总分析宗派之观点：

相异宗派各宣称，乃为本性自在天，



主物尘识及缘起，自宗他宗所承许。

我们世间当中，有外道和内道的各种不同宗派，他们都有各自不同的立宗或者说世界观。

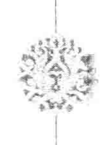
首先，顺世外道认为：一切万法本性如此，就像太阳东升西落，水向低处流淌，荆棘刺的尖锐，豌豆的圆形等等，所有的这一切都是自然而然产生的，它们都是一种自然现象，或者说是一种自然的规律，这就是顺世外道的观点。当然要驳斥他们的观点，并不是很困难，只要是稍微有一点智慧和理论知识的人，一经观察，就能发现它的问题。静命菩萨在《中观庄严论》当中，已经破斥了顺世外道的观点，并且指出这种宗派是所有外道当中最为低劣、最可悲悯的宗派；现在世间上那些，对前后世、业因果等法一切都不承认的宗派和它一样，都是极其可怜的。

第二个是大自在派，他们认为世间当中的一切万事万物都是由大自在天创造的，这和基督教中由上帝创造万物的说法比较相同。

第三个是主物派，也就是数论外道。他们承许世间的一切万物都包括在二十五法当中，当尘、暗、力这三者失去平衡的时候，就会出现世间万物。这是数论外道的观点，我们以前也学习过。

颂词里面的微尘，是指食米斋派与有部、经部的观点。食米斋派也叫做胜论外道，他们的观点是所有的色、声、香、味等微尘是恒常存在的，世界毁灭后，大自在天把微尘全部重新聚集起来，又创造了整个的世界。

在法称论师住世时期，这类外道论师是比较多的。据历史记载，当时有五百个嘎那班嘎派的外道，他们与法称论师进行



辩论，结果法称论师一一摧伏了对方的观点；后来他们都皈依了佛法，并且其中的许多人还作为施主，为佛教建造了经堂。有一个叫西楞若瓦的外道听到这件事后非常不满，就带着五百个婆罗门来和法称论师辩论。本来他有五百个辩论的立宗，但是在辩论的过程中，全部被法称论师遮破无余。之后，他一方面在法称论师面前非常恭敬，一方面也非常悲哀地说："我那如钢铁般坚固的五百立宗，全部被法称论师霹雳般的智慧一一摧毁了。以前，其他人谁也无法遮破我的立宗，所以今天我感到非常的悲伤。"他就做了一首这样的偈颂。从这个公案来看，就知道在法称论师住世的年代，这种外道在印度也是非常兴盛的。

然后在佛教当中，有部、经部也认为世界万物离不开微尘，微尘是建立一切万法的基础，如果没有这个基础，在虚空当中不可能出现万物，因此作为最小单位的微尘再也不能破；《俱舍论》当中也是这样承许的。这些都是承认微尘的宗派。

再者是唯识宗，大家也知道唯识宗的观点讲一切万法唯心造。

过后是缘起宗，缘起宗指的是中观宗。他们认为一切万法在胜义当中远离一切戏论，都是了不可得的；而在世俗当中，如幻如梦的现象是存在的。当然，抉择这样观点的中观派，分瑜伽行中观、经部中观以及世间共称的中观派等。像月称论师，就是按照世间共称的观点来抉择名言的。

实际上从古到今，内道、外道之中有无数的宗派；包括现在的世间当中，也有许许多多内外道的宗派。每一个宗派，他们所主张的观点，以及对整个微观和宏观世界的分析方法、理念都有所不同。不管怎么样，我们对外境进行分析的时候，首

先要对此大概了知。

为什么萨迦班智达在这里引用各种不同宗派的观点呢？因为我们要观察微尘，那这个微尘到底是按哪个角度来讲呢？从现在世间角度而言，各种说法日益增多，如量子力学、相对论，还有其他很多学术观点。如果不清楚整个世界对万事万物的看法，那我们又如何判断外境呢？因此，萨迦班智达在这里引用各种不同观点作总说，其原因就在这里。

辛二（阿阇黎所抉择之观点）分二：一、抉择经部观点；二、抉择唯识观点。

壬一（抉择经部观点）分二：一、破他宗；二、立自宗。

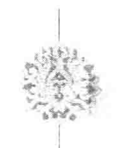
癸一（破他宗）分二：一、破有部宗；二、破与之同类雪域派。

子一、破有部宗：

传说阻隔不见故，非识有依根能见。

萨迦班智达首先宣说了有部宗的观点，并在其观点前用了“传说”二字。“据说、传说”也就是传闻的意思，一般来讲，这些都是表示一种不满的语气。我们以前学习《俱舍论》的时候，也曾多次遇到这种情况。

有部宗在对外境的判断或取境的方式上持有不同观点，他们认为：如果所见境被隔开，识根本见不到，所以识并不是能见，应该说有依根才是能见。比如说看色法的时候，山那边的事物，或者墙壁、帐篷外边的事物根本看不到，如果是以识来见，因为识没有质碍的缘故，应该能看见墙壁外边，或者大山那边的东西；但是看不到的缘故，所以应该是以有依根来见。



《俱舍论》中讲到，根分有依根和相应根两种，相应根就是未起功用的根，有依根就是取外境时正在起作用的根。

所以有部宗认为：中间有东西隔开，色法就根本见不到，因而并非用识来见境；如果以识见外境，就算中间有东西隔开，也是可以见到的，因为识的法相是没有质碍的，所以色法应该是以眼根来见。小乘有部宗认为眼根是像胡麻花一样的净色根，以它能见到外境。

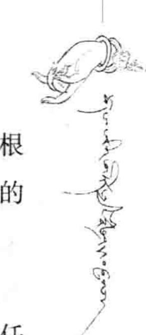
下面破彼观点，即有部宗承许用根见境的观点是不合理的。

乃无情故非能见，

你们有部宗根见境的观点不合理。因为根是无情法，不是明清的识，而无情法无有取境的功能，所以根见色法的观点是完全不合理的。如果用推理来说明：根作为有法，不能见任何事物，因为它是无情之故。运用因明的推理，能够无欺成立根不能见任何事物，这是一个太过。

我们破有部宗的观点的时候，必须要清楚，什么叫做取外境。比如说看见色法，有部宗认为是眼根见外境，并不是识见；但是因明自宗，一定是用眼识，而不是用眼根来见外境。在这个时候，一定要搞清楚，什么叫见？见的概念到底是什么呢？所谓的见，应该说是识领受到对境的行相，才叫做见。如眼识已经感受到外境，才可以叫做看见；耳识完全能领受到外境的声音的时候，才叫做听见。如果识根本没有任何感觉，仅是根对境，见的概念根本无法成立。

从另一个角度讲，所谓见就是识已经变成了外境的行相。比如说外境是红色的柱子，什么时候眼识变成了红色柱子的行相，这就是所谓的看见。看见的概念，应该在这样的基础上安



立。这样一来，有部宗承认用根见境是不可能成立的，因为根是没有任何感觉的一种无情色法，它根本没有能力取受外境的行相。

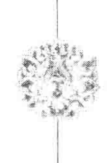
同时之中无相属。

还有一个太过，眼根对同一个时间当中的外境，以无有任何想的方式来照见，这种说法不合理。因为如果境与有境同时，那么它们之间不会有任何关系，也即说不会产生相属。

相属有两种，同体相属和彼生相属。如果根、境同时，那它们之间不会有相属关系，因为二者是异体，所以两者之间非同体相属；二者是同时并存，也非彼生相属。任何两种事物，如果不是同体相属，也不是彼生相属，那么它们就像东山和西山一样毫不相干；二者没有任何关系，则不能成为能见、所见。假如能成为能见所见，则石女的儿子与东方的柱子，远在内陆的我与大海深处的乌龟，也应成为能见所见。如此一来，则有这样的过失：世间的一切事物之间，全部成为能见所见的关系。

所以我们在观察时，首先要明白，所谓的见闻觉知等一定要通过识来操作；如果没有识，光有眼根、耳根、鼻根等是无法感受对境的。世间上的人们也认为，这是色声香味触法等外境，那么什么情况下才能取到这些对境呢？以见色法为例，什么时候色法的行相在眼识中出现，眼识已经变成了这种行相，那时人们共称为见到色法，见的概念是如此成立的。因此，以后我们破有部宗的时候，一定要懂得这个道理。

如果没有懂得以上道理，仅从表面上看就会想：他们说的似乎有道理，可能不是用眼识来见的，应该是用眼根来见的，你看闭上眼睛时，虽然有识，但根本看不到外境。如果这样认



为，就会产生很多这方面的错误知见。但是我们学过俱舍、因明，基本上对世间见闻觉知方面的分析是非常清楚的，这样就不会有很大困难。总之，《量理宝藏论》当中，破有部宗观点的原因就是这样的。

然后，破与之相同的雪域派。因为萨迦班智达对因明前派，尤其是夏瓦秋桑的观点，非常的不满；经常把他们的观点与外道，或与有部宗的观点结合起来遮破。

子二、破与之同类雪域派：

雪域派说境与识，同时即为所能取。

前面也讲到雪域因明前派的夏瓦秋桑等，虽然在因明历史上有一定的贡献，但因明后派的一些论师，纷纷遮破他们的观点。因为雪域派部分论师的观点，跟有部宗的观点非常相似。为什么说相似呢？并不是雪域派也承认根见境，而是承认识与外境同时出现，比如在见柱子的时候，他们认为眼识与柱子处于同一刹那。

我们在未学因明时，对这种观点会觉得很有道理：我正在看柱子的时候，眼识也是这一刹那产生，柱子也同时成为对境。但实际上，这种观点根本不能成立。没有进行观察时，好像我现在取境，识境同时产生；但真正用因明的推理进行观察，眼识所见的并不是现在这个外境，现在的这个外境，也不是现在眼识的对境，这一点一定要搞懂。

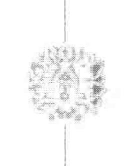
因明前派的一些论师认为，眼识的对境应该是同时之境。跟有部宗不同的是，因明前派不承认用根来取境，但是承认境与识同时存在；也就是说，能取所取同时存在，这一点他们是与有部宗相同的。因此，萨迦班智达把他们这个观点与有部宗

的观点合在一起进行遮破。所以学习因明的时候，我们在词、句方面，还是应该认认真真地分析。

有关《量理宝藏论》，我前面也给诸位大概地介绍过，比如罗炤先生翻译了前八品[①]；台湾的明性法师，他也翻译了《量理宝藏论》及《自释》。但以上这些译本，跟藏文对照起来，有的地方存在一些出入。其实，《量理宝藏论》非常完整的汉译本一直没有出现过。因为因明不像其他论典，稍微一个字、一点道理搞错了，整个推理就没办法进行下去，它有特别严密的一种逻辑性。

如果是杨化群先生翻译，应该会是很不错的。但据他的《藏传因明学》所讲，由于当时借书困难及时间紧迫，只译完了四部因明论典：宗喀巴大师的《因明七论入门除意暗论》、工珠仁波切的《量学》、普觉·强巴的《摄类辩论——因明学启蒙》（普觉·强巴以前是十二、十三世达赖喇嘛的经师，这部论典在藏传佛教当中非常出名）、龙朵文集中的《因明学名义略集》。本来他想翻译《量理宝藏论》，但因借到书的时间较晚，加之原著篇幅较大，所以当时没有译完。杨化群先生最早在汉藏教理院（民国时期）法尊法师面前学习过因明。当时太虚法师为院长，法尊法师等为教师，但那个时候，他的因明水平也不是很高。有一次，法尊法师讲西藏历史，提到一些有关因明方面的道理，他听后非常高兴，就想一定要前往西藏求学。后来他前往西藏求学，在拉萨求学期间，他白天晚上都非常精进，而且在生活上也特别困难；在汉藏教理院的时候，每一个月还有三到五块的奖学金。我有时候想，现在考试发的

① 本论罗炤先生只译了前八品，编在《中国逻辑史资料选·因明卷》中。



钱，跟那个时候的奖学金差距较大，比如现在西南民院发的奖学金，有六百至一千元左右，可能当时生活水准不太高的原因吧。如果杨化群先生当时能翻译我们现在所学的这些论典，那应该是比较可靠的。后来，《藏汉大词典》中的因明部分，主要是杨化群等几个人负责编辑的；其中的诸多因明名词，都翻译得非常准确。

现在我自己翻译，由于时间比较紧，也不敢说译得特别圆满。

总的来讲，我们学习因明的时候，大家说话、辩论时应非常严谨。不能说今天看见牦牛，就说它是菩萨的化身，因为吃草之故。不能这样随便推理，这样的推理，得出的结论也是不合理的。所以不管任何一个推理，都应该是非常严格的。

雪域派在以上做了如是承认，下面予以遮破：

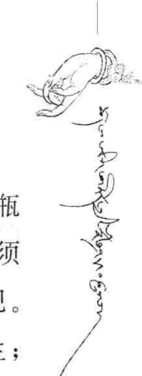
时间同故无相属，

你们不是说，外境与有境时间是同时的吗？如果事实如此，那么境识之间既非同体相属，也非彼生相属，因为此二者他体且同时存在故。实际上，第一刹那根、境、作意三者具足，第二刹那识才出现；可是他们不明白这个道理，认为二者是同时的，因而产生了上述的错误。

无因有识诚相违。

不仅如此，这样一来，还会有无因之识可以产生的过失，这是非常错误的。

为什么这么讲呢？因为如果境识同时，那么境产生时，识也产生了，所以识的因，并不是同时的境；如果不是同时的境，那么此识则有无因生的过失。如果你不敢承许它无因而生，而是承许它有因，即依靠对境而生，那它绝非现在之境所



生，否则有因果同时的过失，这一点一定要清楚。

我们应当了知，平时见到蓝色瓶子的眼识，它是以蓝色瓶子为因而产生的。比如说镜子里出现蓝色瓶子的相，首先必须要有蓝色的瓶子，然后当镜子照过来时，才在镜子里面显现。同样的道理，前一刹那对境存在，后一刹那识依对境而产生；如果前一刹没有对境存在，那么现在的境，对生起现在的识没有任何帮助。

谓前刹那境为因，同时乃是所取境。

对方辩驳道：前一刹那的对境是产生识的因，但是同时的境，即与识同一刹那的柱子、瓶子等，才是真实的所取境。

他们认为因和对境是分开的，但这种说法也是不合理的。

由境已生故识成，同时之境无所需。

前刹那的对境、根、作意三缘和合，第二刹那识马上产生，既然识已经产生了，那么再加上同时的外境，又有什么用呢？根本没有用！因为眼识在具足各种因缘后已经产生，所以同时的外境根本不是眼识的对境。那这个单独的外境对眼识的产生有什么利益呢？没有任何利益，它也没有境的力量、必要和作用。这样一来，你们所谓同时的外境，怎么会是有境的对境呢？根本无法如是安立。

所以平时见到柱子时，大家千万不要认为：我现在见到柱子了，现在的柱子就是与识同时的对境；如果这样想，说明你因明一点都不懂，已经落入到因明前派的观点当中，那萨迦班智达与你辩论时，你就无话可说了。因此我们看见任何外境的时候，心里应该想："现在看见的，并不是我的对境，生起识的对境在前一刹那已经消亡了。"应该这样想！



Chapter 7

我们现在所讲的内容，乃至佛教的一切正法，正如弥勒菩萨所讲的一样，全部包括在经典和论典当中。如果经典和论典在此世间长期留住，佛法也会久住世间。论典当中有外道的邪论，也有佛教具有真实意义的正论。就像《声明论》里面所说，真实的论典具有改造和救护两种功能，即改造众生三毒烦恼成三学功德，以及把众生从轮回深渊中救拔出来。具有这两种特点的佛教论典分为小乘和大乘两种，大乘论典又分为显宗和密宗两种，我们现在所讲的《量理宝藏论》属于大乘显宗论典。

以上，我们叙述了藏传佛教高僧大德，对因明究竟意趣的各种观点。同样，圣地印度论师们的观点也有所不同。比如慧源论师认为，因明究竟意趣是中观；而胜法论师在《定量论注疏》当中认为，应以假相唯识宗的观点进行解释；释迦慧论师认为，应该解释为真相唯识宗的观点，这一点在其《释量论注疏》当中有明确的说明；全知麦彭仁波切也引用了释迦慧论师所用的教证，建立应是真相唯识宗的观点。所以按宁玛自宗的观点，因明的究竟意趣应该是真相唯识宗的观点，这在抉择名言的时候是非常合理的。

我们去年用了约一年时间学习《中观庄严论释》，麦彭仁波切在此释文中说，抉择世间万法真相时，最主要的问题有两个：一、名言实相抉择为唯识宗，即世俗谛按照唯识宗的观点

进行解释，尤其是真相唯识的观点最符合世俗名言；二、胜义抉择为中观宗，即胜义谛按照中观宗的观点来进行抉择，其中应成派的观点最契合究竟法界。总之，以这两方面可以含摄万法。

我们所讲的《量理宝藏论》，概括性、窍诀性地阐述了《因明七论》的究竟密意，所以学习本论，大家应该感到非常的荣幸，每一个听者都应该在心里生起一种欢喜心，生起对佛法的一种信心。如果没有对佛法生起信心，自己就得不到真实的智慧；如果得不到真实的智慧，只不过获得一点听闻功德而已，自相续当中的烦恼还是无法调伏。所以，希望大家以欢喜心听闻。

癸二、立自宗：

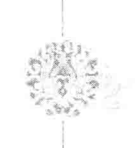
破斥完有部宗和藏地雪域派个别论师的观点后，现在建立因明自宗的观点，也即抉择所取境到底如何承认的关键问题。

由对境根及作意，所产生者乃为识。

建立自宗的时候，我们应该按照经部宗的观点来解释。为什么如此呢？在抉择名言且承认有自相外境时，暂时要按照经部的观点进行安立。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，也做如是承许。

所有承认外境的大乘宗派，比如说有随世人共许中观、随经部中观、瑜伽行中观等，它们对名言持有不同观点；但无论如何，有部宗的观点是不会承认的。而此处的因明自宗，就是按照经部观点来安立名言的。

建立经部宗的观点，首先应该知道对境、根、作意，这三种条件是产生识的根本因。有部宗所承认的依靠根见到外境，



识和境同时产生或者同时成为能取所取，这两种观点经部宗是不承认的。那经部宗是怎么承认的呢？按照经部宗的观点，真正的外境应该是除了自己的识以外的一个隐蔽分，它可以指点出自己的行相令识了知。《量理宝藏论·自释》里面讲，因明前派用比喻来宣说外境，其好像袖子里面的手一样，外面不明显，实际上是存在的，以此来成立外境存在。但这种说法不一定能证成外境的存在，不过在暂时的情况下，也可以建立这样的观点。

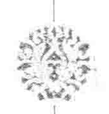
建立这样的宗派时，它是以什么方式来取外境呢？首先第一刹那时应具备三个条件：第一个条件是所缘缘，如柱子、瓶子等存在的外境；第二个条件是等无间缘，它分有分别作意和无分别作意（什么叫有分别作意呢？部分论师认为，要看柱子、瓶子等，这样的一种分别念叫分别作意。什么叫无分别作意呢？取外境时，虽然没有分别念，但是自己的眼根、耳根等往外散乱、动摇，从这个角度叫无分别的作意）；第三个条件是增上缘，如眼根、耳根等。对于根的问题，比如说眼根，有部宗认为它是形象如胡麻花一样的色法；而经部宗认为，它不是真正具有形象的色法，因为在佛经中找不到教证，故承认所谓的根是取境的一种不共能力；唯识宗则认为，根是阿赖耶识上具有执著外境能力的一种种子习气。

按照经部宗的观点，依靠眼根可以执著外境，所谓的根就是执著外境、取外境的一种能力。根、外境、作意在第一刹那时聚集，第二刹那产生眼识，这就是在世间名言当中安立的取境。我们平时在谈话当中说："我正在看柱子。"从表面上看，把当下的柱子作为自己的对境；但实际上并非如此，前一刹那三种因缘聚合时的柱子，它才是产生眼识的一种因缘，才能称

为对境。

那么什么叫做取境，我们的心识怎样产生的，或者说怎样生起具境相的识，这一点大家一定要搞明白。什么叫做取境呢？比如说有一个白色的瓶子，在眼识当中生起与白色瓶子一模一样的行相，这就是所谓的取境；除此以外，像用手抓柱子一样，眼睛抓住外境的本体，这是根本不可能的。按照经部宗的观点，境是识的行相。我们去年学习《中观庄严论释》的时候，也知道经部宗承许所取、能取都是识的本体，只不过所取是从对境行相的角度而言的（当然，经部宗承许有一个能指点行相的隐蔽分）；而能取是从有境识的角度而言的。除此以外，在名言中识以外的无情法是不可能存在的。这是学习大乘佛法时，非常关键的一个问题。

我们平时说，一切诸法都是如梦如幻，就像梦中的瓶子、柱子一样，一点实质都没有；同样的道理，虽然在眼识、耳识、鼻识等五根识和意识面前，显现了包罗万象的外境行相，但实际上这些都是识的一种游舞而已，除此以外，根本不可能存在识以外的其他法。因此我们学习因明，能得出的最究竟结论，就是诸法抉择为如梦如幻。但是在暂时位，应该按照因明观现世量的角度，即现量和比量来进行推理。在推理过程中，暂时不得不承认有外境存在，这一点按照唯识宗的观点，也是可以成立的。在《大圆满心性休息大车疏》中，全知无垢光尊者破斥了“外境为心”的观点，他说外境不是心，而是显现为自己的心。在这个问题上，应该清楚，外境究竟的意义是什么？如果承认所有的柱子、瓶子就是自己的心，那在显现中肯定是不合理的，在唯识宗里也没有这样的观点。唯识宗暂时承认外境存在无情法，但是这种无情法，就像我们梦中的无情法



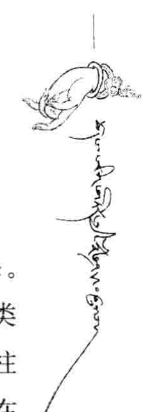
一样。如做梦的时候，外境的柱子等在梦中的确是存在的；但是这个存在的外境，只不过是梦中的无情法而已，实际上除了自己的识以外，根本不可能存在。这个道理对我们来讲，是非常重要的。

综上所述，根、境、作意三种因缘具足以后，产生所谓的识，这就是自宗的观点。去年学习中观的时候，我们已经学过类似的内容了。

在建立自宗观点时，对方也提出一个疑问：既然眼识需要根、境、作意这三种因缘聚合才能产生，为什么眼识偏偏要成为与对境一模一样的形相，而不成为与眼根、作意一样呢？比如说，看见白色的海螺，眼识的形相完全与白色海螺一模一样，根本不像眼根、作意，这是什么原因呢？对方提出了这样的一个问题，因明自宗对他进行回答：

食等虽是生子因，似父母相境亦尔，

这就是一切万法的自然规律，并不是有什么特殊的原因。实际上在日常生活中，这样的现象非常多，比如说胎儿在住胎时，母亲所食用的饮食等，是胎儿成长的一种因缘；在胎中需要九个月的时间，时间也是发育的一种因缘；母亲身体的体温、平时的保养等等，这些没有一个不是孩子成长的因。但是当孩子生下来的时候，并没有成为母亲所食用的食品、时间、体温等形相，偏偏与父母的形相相同，这就是世间当中的一种自然规律。又如青稞、麦子等这些庄稼，实际上产生它的因是多种多样的，如地、水、火、风、空等五大，还有肥料等，但是长起来的秧苗，实际上与它的近取因（以前的苗芽）一模一样，并没有变成俱有缘肥料的形相，这就是世间当中的自然法则。因此，眼识的形相与对境的形相完全相同，从自然法则上



即可了知，这一点是合理的。

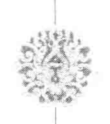
是故对境有二果，心识亦许为二相。

由以上推理可知，任何一个法都可以产生两种作用或果。第一种果是它自己的相续没有毁灭之前，一直不断地出现同类相续的法。比如说柱子，第一刹那的柱子产生第二刹那的柱子，第二刹那的柱子产生第三刹那的柱子，这样一直延续，在其相续毁灭之前，它一直产生自己同类的法。第二种果是可以产生眼识、身识及其他的根识，这是它的另一种作用。

我们学习其他论典时也讲过，作为一个修行人，也应该起到两种作用：第一个作用，自己在行为、道德、规范各方面，应该做一个比较合格的修行人；第二种作用，自己生存在世间上，应该像一盏明灯一样，遣除别人的痛苦、困难、障碍等等，对社会、家庭做出一些贡献。

同无情法柱子有两种作用一样，执著外境的识也有两种作用：第一种作用，如眼识等外观的境证作用，境证是什么呢？我们学习《中观庄严论释》的时候也讲过，就是识外观或识取外境，叫做境证；第二种作用就是自证，这是从识内观的角度来讲的。

按照经部宗的观点，实际上所有的境证都包括在自证当中。因为要了知外面各种各样的行相及心识，必须要通过自证才行，故归根结底都包括在自证之中；如果自证不发挥作用，那任何境证也不会有的。有关境证、自证等这些名词，去年已经学习过，这里就不做过多的解释了。但是，大家应该清楚外境有两种作用，心识也有两种作用。然而，若从内观的角度讲，所有的心识都属于自证当中。不仅唯识宗这样承认，而且经部宗也有这方面的教证。



壬二（抉择唯识观点）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

癸一（破他宗）分二：一、破有部经部；二、破世间共称。

子一、破有部经部：

为什么要破有部和经部呢？因为站在唯识宗的高度来观察时，此二宗的观点就不合理了。学过《俱舍论》的人都清楚，此二宗在胜义当中，认为所谓的无方微尘[①]是真实存在的，因为如果胜义中不存在无分微尘，则粗大的色法无法形成，所以无分微尘，以究竟智慧进行观察时也应该成立。

下面站在唯识宗的观点对有部、经部进行驳斥：

远离一及众多故，外境无有相亦无。

你们所承认的无分微尘，实际上"一"的本体不存在，"多"的本体也不可能存在。因为所谓的"多"是依靠"一"而积累起来的，如果"一"不存在，那么"多"也不存在；反过来说，"多"不存在，"一"也不可能存在。如果"一"和"多"为体的无分微尘不存在，那么经部和有部所承许的由无方微尘积累而成的外境，也无法成立。如此，外境和指点出行相的隐蔽分也无法成立。以此可以对有部和经部观点进行有力的驳斥。

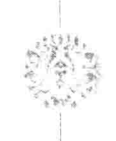
有些人可能会有这样的想法：在进行驳斥的时候，此论运用了离一多因进行观察，那么此论会不会成为中观的论典呢？不会的，因为这与在中观当中运用的离一多因并不相同，比如

① 无方微尘：也称无分微尘、极微，是一种最小的微粒，小乘承许它是组成一切色法的基础，无法再分，无有方向。

中观自续派和应成派，虽然都运用这种推理，但运用的方式也是不同的。这里主要是以唯识宗的观点进行推理，虽然运用了这种推理方式，但根本不会成为抉择胜义谛的中观因。为什么呢？如在《中观庄严论》中讲到，运用离一多因的对境是自他所说的一切万法，即凡是自他宗所说的所有万法，在胜义当中是不存在的；而在本论中所运用的离一多因，是针对有部、经部所承认的无方微尘进行观察的，根本不包括唯识宗自己所承认的心识，所以这里的离一多因不会成为中观的离一多因。当然有些论师认为，因为在《释量论》、《因明七论》中有这种推理的缘故，因明的究竟意趣是中观，但这种说法并不能真实成立。

在这里大家也应该明白，不管以什么样的方法来观察，经部和有部所承许的无方微尘都无法真实成立。首先观察，无方微尘是有方分还是没有方分？如果成立无方分，这是不合理的，因为无方分不可能组成粗大的色法。比如说中间放一个无方微尘，周围有六个微尘向它靠近，然后这些微尘全部都与它粘连，也无法构成粗大的色法。为什么呢？因为粗大的色法是由无数的微尘积聚而成的，如果东南西北四个微尘和中间微尘没有任何方分，则微尘积聚时遍体和合；如果这样，它们没有分开，再积聚多少微尘，粗大的法也是不能形成的。

以前学习中观的时候，也给大家提过，所谓的微尘积聚方式，也有几种不同的观点。胜论外道的论师认为，所有的无方微尘没有任何间隔而积聚，即全部粘合在一起；有部宗的论师认为，微尘全部散开而积聚的，就像绿草、牦牛尾巴、天上的星星一样，它们是散开的，并不是粘在一起；经部宗的论师认为，微尘积聚方式是接触但没有粘连。实际上这三种说法，按



照大乘的观点进行分析都是不合理的。

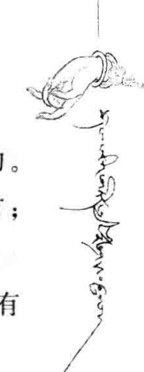
首先破斥胜论外道的观点。如果微尘积聚方式是粘合在一起，则中央的微尘与六个微尘积聚的时候，若许微尘无方分，则微尘之间遍体和合，如是则无方微尘再怎么多，也不能组成粗大的色法；如果微尘组成了粗大的色法，则粘连的无方微尘就必须成立有方分，这样又失坏其自宗。通过这种方式进行观察，即可发现其观点是不成立的。

然后驳斥有部宗的观点。此宗认为组成粗大色法时，微尘之间有空隙，并没有粘合在一起。如果没有粘合则可以这样观察，先在前面放一个无方微尘，然后在其旁边又放一个无方微尘，因为微尘是无方分的缘故，所以两个无方微尘中间可以无限度地放进无方微尘；这样一来，两个微尘之间可以容纳无数个微尘，最后整个须弥山在两个微尘之间也可以容纳，会导致这样的过失出现。

最后驳斥经部宗的观点。他们承许，积聚方式是接触而不粘连。这只是一种说法而已，其实经部宗是为了避免上面两种过失，寻求自我保护而这样抉择的。因为两个微尘之间没有空隙，只要有接触就必定会粘在一起；如果中间有空隙，实际上是没有接触。

通过以上各种方式进行观察，应该可以了知，所谓的无方微尘是不成立的。

在抉择无方微尘的过程当中，一定要知道，它到底是有方分，还是无方分？如果无方分，则无数个无方微尘积聚在一起，也没办法组成粗大的色法；如果有方分，则失坏无方分的立宗。那到底我们自宗对无方微尘是怎么样承许的呢？以前，我们在学习《中观四百论》的时候也讲过，在名言当中承认有

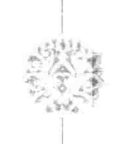


无方微尘的存在，但这跟小乘所承认的无方微尘是不相同的。因为其所承认的无方微尘是实有的，而自宗并不承认它实有；而且在名言中不承认最小的微尘，这是不合理的。

对于无方微尘如何灭的问题，宗派之间也有一些辩论，有些认为是有分而灭的，有些认为是无分而灭的。

因明前派的有些论师承许是有分而灭，比如说一个微尘，他们认为是有六个方分的；然后更细微的微尘，也有六个方分的；微尘是无穷可分的，这是因明前派夏瓦秋桑等的观点。当然，从分别念的角度来看，每一个微尘可以无休止地分下去，一直到无穷无尽；但实际上，物质的本体若可以无穷分，会有很大过失。全知麦彭仁波切在有些辩论书中也是讲：如果承认微尘可以无穷分、无限分，这是不合理的；如此，一座须弥山与一根吉祥草的微尘数量就没有什么差别了。为什么呢？因为吉祥草有无穷无尽的微尘，而须弥山也有无穷无尽的微尘，大的须弥山和小的吉祥草，二者的微尘数量实际上是相同的；这样，它们的重量、体积、面积等也都应该相等。如我前面放的这个杯子应该跟整个喇荣山谷的大小、体积、重量等都是一样的，但世间名言当中，谁也不敢如是承认。

讲因明的时候，分别念与实际的物质两个不能混淆；如果混淆了，本论第八品法相和名相之间的辩论就无法进行了。而因明前派往往把物质上的事物跟分别念混淆在一起，分别念可以想到无量无边，但实际上外境的法是有限度的，分到事物最极限的时候，就无法再分了。所以，在名言中不承认一个最小的微尘，是不合理的。为什么要这样承认呢？全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：名言当中应该要承认一个最小的无方微尘，作为组成粗大色法的最小物质，而且必须要承认。虽



然我们也承认无方微尘，但并没有前面所讲的过失。为什么呢？因为这只是在名言当中承认的最小物质，它无法再分；如果再进一步分，它马上就会消于法界而不存在了。所以，这样一个最细微的东西，在名言中应该是存在的。

有些人可能问：最小的微尘到底有方分，还是没有方分呢？若有方分，已经成了有方微尘；如果无方分，粗大的色法无法建立。对此问题可以这样理解：最小的微尘，首先应该是有方分的；当最后一刹那其变成无方分的时候，它马上就消失了。比如一滴水，把它放在手指间，首先两个指甲边有一点儿水，当水没有完全消失的前一刹那，实际上夹在手指两边的水是有方分的；最后完全已经干的时候，再靠近火烤一烤，此时这滴水的微尘还有没有呢？绝对是没有的！因为一切万法的本质都是空性的，最后它已融入到法界当中了。明明是不存在的事物，还认为可无穷分下去，还要去寻找，这是非常愚痴的！当然，用分别念可以去分析、寻找；但实际上这个物质，不要说用你的眼识，哪怕是用显微镜等精密仪器进行观察，也无法找到，因为它根本不存在。这时无方微尘是有分还是无分？再这样观察思维，在分别念当中可以观察，但实际上事物已经不存在了，根本没有寻找的余地。《中观四百论》的颂词当中也是这样讲的：一切诸法首先抉择为粗大的法，粗大法再抉择为细微法，细微法最后抉择为微尘，微尘再抉择为极微，最后极微抉择为空性。大家应该记得这个抉择次第。

如果名言中没有承认这样的一个无方微尘，那么前面所讲的六尘绕中尘的观察方法，或者《中观四百论》中所使用的抉择方式，就无法抉择一切万法为空性。如果承许了无方微尘，那用离一多因，乃至是唯识宗用来抉择外境不存在的离一多



因，也能无余破除有部宗和经部宗外境存在的观点。

如实理解经部宗和有部宗的观点是非常重要的，此二宗的观点大致是相同的，修行上主要修人无我。对于小乘行人修习法无我的问题，全知无垢光尊者在《如意宝藏论》第十二品中讲到：因为一些小乘宗行人的根基不同，有些只学有部宗的观点，因此只证悟人无我；有些利根学经部宗的观点，修持粗大所取境如梦如幻的境界，也能证悟一分法无我。经部宗和有部宗在三十七道品，以及最后得果等方面也基本上没有什么差别。小乘修行人的钝根和利根可以分别依靠有部、经部获得阿罗汉果位，除此根器的差别以外，二宗没有太大的差别。

法称论师的因明观点，在抉择、建立名言外境时，是按照经部宗的观点进行安立的，并不承认有部的观点。因为有部宗承许用根来见外境，三时实有，以及无为法具有实体等。世亲论师在《俱舍论》中，经常有一些不太满意的语气，就是针对这些观点的。

本论在名言当中承许无方微尘，但这种无分微尘与小乘在胜义当中所承认的无分微尘根本不同。因为小乘行人通过最究竟智慧观察时，认为真实存在一个无分微尘；因明抉择时，在名言角度安立最细微的无分微尘存在，但是用离一多因等理论进行观察时，根本无法成立。

《量理宝藏论》的抉择方式，是从一个无分微尘与其他的无分微尘有没有粘连的角度来进行观察的；而《中观庄严论》的抉择方式为：中间的无分微尘，有没有朝向东西等方向？如果有六个方向，它就不是无分微尘了；如果没有分，那有多少个微尘积聚在一起，实际上也不能积聚成粗大的法。

可能有人会这样想："对微尘的判断与修行有没有关系



呢？”实际上，如果暂时能真正通达因明的观察方法，究竟上万法一定会抉择为空性；这一点不仅是佛教的理论，即使世间的量子力学，最后在抉择物质时，也无法成立物质最细微的微尘。

以上依靠离一多因的观察，有部宗和经部宗所承认的外境并不存在。首先剖析粗大的法，最后无分微尘也抉择为空性；若外境不存在，那它的行相怎么存在呢？如果行相不存在，那就没有一法是实有的。比如说石女没有儿子，那么石女儿子的长相等也绝不存在。因此学习大乘者，抉择万法究竟的实相是空性。但也不能好高骛远，讲因明时也认为万法皆空，皆是法界本性，无能取所取，不能这样！因为因明必须依靠现量、比量来衡量名言万法，这是因明最主要的内容。

子二、破世间共称：

依于世俗世共称，则与量立成相违。

因明前派的有些论师认为，建立名言一定要按照中观应成派月称论师的观点，即不经详细理论观察，按照世间人的承许而安立世俗名言。对于柱子等是无常的观点，世人并不关心，他们认为柱子就是存在的，瓶子也是存在的，太阳东山升起等，他们认为就是这样，并没有以正理详详细细地进行观察。

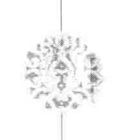
萨迦班智达认为这种观点不合理。为什么呢？如果按照世间共称的观点来进行安立，则与因明的观点相违。为什么呢？因明的观点就是在名言当中以最细微、最究竟的智慧进行观察而得出的结论，而世人从来没有这样观察过，所以这种说法是不合理的。

在因明的其他论典中也讲到：世人被无明烦恼所蒙蔽故，

非常愚痴，他们对世间的基本正理都不清楚。其中有些人承认前世今生，有些人根本不承认；有些对现量、比量稍有了解，有些根本不了解。如果以世人的观点来安立，那整个世间的一切正量全部都迷乱了；这样一来，现量、比量、能破、能立等一切世间正量都被推翻了。如此，世间上人们共称摧毁外道的法称论师，也无法成为唯一的语自在、理自在了。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释·总说》中讲：应成派以世间观点建立名言，与详细观察并不相违。有些论典里说中观应成派并不观察，仅随世间名言安立，实际上是指中观应成派在抉择正见时，主要以入定为主，抉择离戏的胜义境界，此时名言对他来讲并不重要，随世人如何承认，应成派也这样承认就可以了；但中观应成派并不是始终不观察名言，学习《入中论》等代表性论典时，可知从色法到一切智智之间，万法的分类、法相、定义等皆说得非常清楚，如果不经观察，根本不可能如是安立。所以说世间所有的中观，都是不经观察，仅随世间建立名言，并非如此。

因此，在这里应该一分为二地分析。一切名言不经观察，按照中观宗所说的那样去做，这样也不合理。因为中观应成派主要抉择入定境界，而名言并不是其主要抉择的对境。因明则暂时没有抉择胜义谛的空性正见，也即在因明当中，一切万法的本性是否远离边戏，遮破有边无边，观察心的本体是光明还是空性等，这些方面并没有抉择。因明主要抉择什么呢？就是在世间当中，本师释迦牟尼佛是唯一的量士夫，此以现量成立，还是以比量成立；以及眼睛怎样看见对境，境与心之间的关系是什么；什么是相违，什么是相属，对这些问题详详细细地观察。所以，学习因明后会完全精通整个世间的真理；否



则，要通达佛教解释名言方面的观点有较大的困难。

有些人认为，学习《俱舍论》时也是这样抉择的。其实《俱舍论》主要以佛经、论典的道理直接抉择世间名言，并没有以智慧进行推理、论证；而因明是以陈那和法称论师的理证进行推理，同时我们凭自己的智慧进行观察，如是就会发现，佛教中不存在任何弊病，从而对本师及其教法生起无伪的信心，这就是因明抉择的必要。所以，《因明》、《俱舍论》、《中观》有相同之处，也有不同之处。对于这些相同和不相同的地方，我想在座诸位应该能分析清楚。当然，也只有这样，才能了达因明的究竟意趣。

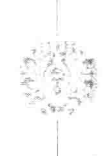
Chapter 8

现在继续宣讲唯识宗的观点。为什么讲唯识宗的观点呢？原因大家应该了知，所有的佛法都可以包括在小乘和大乘当中，唯识、中观、密宗属于大乘佛法，而我们以大乘佛法中唯识的观点来解释因明。

我们学习因明，一定要知道学习的目的，不是为了与他人辩论获得胜利，而是通过这种途径对大慈大悲的佛陀，及其殊胜无垢的正教，生起不可动摇的定解与信心。有些人认为：学习因明没有任何意义，只是增加分别念而已；或者目的只是为了破外道；或者只有喜欢辩论的人才学因明，对其他人来讲没有太大的必要等等。这些想法和说法是不正确的，因为大慈大悲的佛陀为我们宣说的一切教法，皆能对治我们相续中的贪、嗔、痴、慢、疑等五毒烦恼，对众生有暂时与究竟的利益。有些孤陋寡闻的人，自己没有智慧，却随便反对别人研究、修学佛法，从根本上看，这是非常大的错误。

我们学习因明以后，应以这个学问与世间人沟通。因为因明不是仅限于寺院之中，或者只是在出家人中的一种辩论，或者以佛经的专用术语来吵架，并非如此；应该是通过这种途径，在自相续中生起对佛陀及其无垢正教的定解，之后面对任何一个世间人，都可以和他进行自信而坦诚的交流。

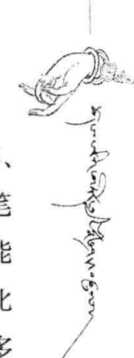
现在世间当中，很多佛教徒缺乏与社会的沟通，对社会的关爱也不够。比如一个修行人，出家以后一直在寺院里面念



经、禅修，对社会上的人，不管是有文化，还是没有文化，都不愿意接触；即使接触，也只是一些文化层次较低的人。我觉得佛教徒的责任，并不仅仅是使他们种下一个善根，结上一个善缘而已。

如果没有真正的智慧，那与世间上文化素质较高的人进行沟通，则有一定的困难；若自相续当中，真正具足智慧和悲心的功德，那我们与世间任何有知识的人都可以自由地交流。当然，交流的目的不是从自我的角度，鼓吹赞叹佛教的功德，宣扬自己所学的知识；其最主要的目的是从正理的角度出发，与具有邪知邪见的世间人沟通，令其相续中产生正知正见，因为世间人对生死轮回等正理非常茫然，非常无知。正因为如此，我觉得出家人不能逃避世间，到一个山沟或寂静的寺院，以衣食温饱的方式度过晚年，有些人确实有这种逃避的思想，但这并不是大乘行者的作风。佛教的四众弟子，尤其是出家众，自己学到的佛法，特别是因明中尖锐的理证方法，应该运用起来，与那些傲慢的知识分子正面交流。在这个过程当中，我想对他们应该会有很多启发；如果我们感觉自己学得很不错，有傲慢心，通过相互探讨，也能摧毁自相续中的这种习气。

大家也不要认为，自己没有学习因明的能力，即使文化不太高，实在听不懂，但只要听闻，相续中就会种下未来解脱的善根。最关键的是无论出家人、在家人，都应该有一个目标——通过自己学习的理证来帮助他人，利益社会。比如有些从佛学院出去的道友，在坐车、吃饭、朝山、住宿等场合，经常会接触到一些知识分子、社会人士，他们可能会以歧视的眼光来看待你，往往会问："你为什么出家？这种生活难道不寂寞吗？你难道不伤心吗？"我们应该心平气和地从生活、工作等各



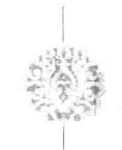
方面，与他进行交流；在此过程中，对方会发现，真正寂寞、真正痛苦的就是他自己！有时候，表面上看某人衣服穿得很笔挺，文化知识、素质修养等各方面都不错，但他的内心不可能像佛教徒这般快乐。因为学佛者毕竟对世间不太执著，看得比较淡；而世间人，虽然表面上看来很不错，但实际上有许许多多说不清的痛苦与烦恼，还有一些难以解决的疑问等。见闻世间众生的苦难，作为佛教徒，应该竭尽全力去解除他们的痛苦！

当然，自相续当中如果没有因明这方面的学问，那在与别人交流时就会缺乏勇气；但自己平时如果对因明和中观具有一定把握，那即使对方是个大学生乃至博士生也不会畏惧，用这些推理方法与其交谈，完全可以让他体会到佛法中蕴涵的高深智慧。

现在，印度在这方面做得比较好，它每年都开一次宗教家与科学家对话的座谈会。当时代表佛教参加会议的出家人，都是智慧极为高超的格西，是非常了不起的高僧大德。刚开始，西方那些科学家、学者们特别傲慢，他们对佛教的态度非常蔑视，丝毫也不恭敬；经过正面交流以后，他们才心服口服，因为这些高僧大德们的殊胜智慧令他们不得不佩服，并且对具有甚深内涵的佛教也由衷地生起恭敬之心。

现在世间上的人们，有些对佛教有一定的研究，有些对佛教一点也不了解，但是他们中的很多人对佛教抱有偏见。我们作为佛教徒，对于他们的偏见，没有必要生嗔恨心、发脾气；没有必要因为他不承认，便伤害对方，因为这样的行为不应是智者所为。我们一定要清楚，佛教与其他的宗教不同之处在于，它是理性的信仰。

释迦牟尼佛要求后学弟子要进行探索，不要仅以恭敬心，



不加观察就承认、受持，这是佛教与其他宗教不共的特点。因此，作为佛教徒，首先一定要详详细细地观察，自己懂得佛教的甚深奥义后，对那些根本不懂佛教真理，反而自以为是的世间人，无论什么身份，都要以悲悯心和他交流，改变其见解，使之转入正道。

有些出家女众特别自卑，觉得自己是女性，接触大众的机会也很少，弘法利生的能力也不够，只有好好发愿，来世转成真正的高僧大德利益有情。实际上也没有必要这样，因为大慈大悲的佛陀，对男女众平等开许受持别解脱戒、菩萨戒和密乘戒，八万四千法门皆可修持，都可获得同样的成就；不但在佛法中是这样，而且世间的知识和学问也能学得很优秀。我有这种感觉，在平时背诵、讲考的时候，应该说女众的口才更好一点，智慧更尖锐一些。所以，弘法利生也不一定非得要男众高僧大德。在历史上，有众多的男女众高僧大德都弘扬过佛法，而且他们对众生、对佛法都做出过很大的贡献，这是有目共睹的事实。

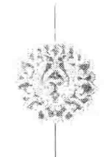
大家不要认为，因明只不过是宗派的一种说法；其实，这种宗派的说法里面，蕴涵了众多的推理窍诀。对这些说法，我们必须要了解；如果没有了解，就无法通达这些按照宗派术语进行表述的推理窍诀，因为这种推理绝不可能用现代社会的语言，或现代科学的名词来表述。为什么呢？因为我们所学的内容，全部是古代高僧大德所造的论典，由于社会状况不同，在当时的社会没有现在这些名词，所以这些内容以现在的词句无法表达。

佛教与现代社会应该互相交流，就像现在东西方文化的交流一样。东方国家的佛教，对内心方面的认知极为超越；西方

国家的现代科学，对器世界的研究相对来说比较先进。大约从20世纪90年代始，世界上出现了一种不同文化之间互相沟通的趋势，东西双方开始通过不同途径进行交流；当代社会，这种交流愈加频繁，双方从中获得的收益都是非常巨大的。比如现代的科学家，他们利用科学仪器对自然界进行研究，并通过电视、电影等媒体向大众传播其成果；佛教的很多高僧大德也利用这种成果，进行更加广泛的弘法利生事业。然而相对器世界的研究而言，西方科学家对有境方面的认知是非常欠缺的，如对人类内心的烦恼、今世来世等方面的知识是极度缺乏的；但当其中的有些人领略到佛法的真实内涵之后，便发出了由衷的赞叹，并且非常欢喜地接受了佛法。当然，还有很多人对此尚未了解，对于这些人，我们应以因明和中观为主的内容与之进行沟通。这样，不但能弥补他们这方面的欠缺，而且也能令自己受益，相互之间都会有所启发，都能得到一些新的知识。

学习因明以后，无论我们遇到什么样的知识分子，也不会再害怕。否则，作为一个出家人，旁边有一个大学生问：“你为什么出家？佛教里面对器世界、有情世界，或者宏观、微观世界如何看待？”这时候只有低着头，不敢说话；等到下车，就急忙跑到自己的寺院里面躲起来，这样是不行的！作为一个出家人，不但对世间学科的基本知识要了解，而且世间人看不懂、看不破的地方，也应该通达。如果能善巧解答他们的疑问，这些人也会逐渐对佛法产生兴趣，哪怕在一个人的相续当中种下善根，这个功德也是不可思议的。所以，作为大乘修行人，我们始终都要怀着一颗利他之心。

在座的诸位千万不要想：“因明可能没有什么用吧！就算我听懂了境和有境，这对我和其他人的解脱又能起到什么作用



呢?”我们学习的任何一个知识，不一定当下都能用得上；但从长远来看，对自己的心理、行为都会有很大的帮助。比如说在大学时所学的专业，毕业以后并不一定都能用上；但是经过长期的学习，人的智慧、水平、为人处世等方面都有较大的提高，其整体的素质与没有读过书的人相比，确实是有天壤之别。同样的道理，我们不管是学因明，还是学中观、唯识，对自己的言行举止、修行境界等都有一定的帮助，因此作为佛教徒，非常有必要研究佛教知识。

在国内，我去过北京、上海、福建等地的一些著名学府，比如说厦门大学等，这些大学里都设有宗教系、哲学系。由这些宗教系里面毕业的学生，大多对宗教具有尊重之心，而且在自己的研究领域也有一些成果，这一点非常值得高兴；但是也有些遗憾，很多宗教系里面所开的课程并不是佛教的精髓。比如因明这门学问，如果宗教系的学生能够学习，那么他对佛教的人生观、宇宙观，一定会有重新的认识。因为，因明并不像现在有些人，仅凭自己分别念所写出的文章一样。大家也可以看到，很多宗教系毕业的学生获得了硕士、博士等学位，拿到了较高的文凭，但我觉得文凭不重要，水平很重要。因为真正要检测的，是他们对佛教的不共智慧、殊胜道理的认识程度有多少；如果不这样考核，那无论授予什么样的学位，也无太大的意义。

前面，抉择唯实宗观点中的第一个科判破他宗已宣说完毕，下面讲安立自宗。

癸二、立自宗：

明知俱缘因证成，俱缘不允是他体，



若为他体因不容，如现二月蓝识同。

他遮余边能否定。

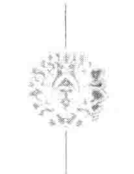
此颂是讲抉择唯识宗观点的两大理证，即在《中观庄严论释》等论典当中提到的两种推理——明知因和俱缘定因。以这两种推理可以证明，一切外境法皆是心的显现；除了心的显现之外，实有的外境根本不存在。

刚开始学的时候，唯识宗的观点显得比较难懂。为什么呢？从无始以来凡夫都在执著外境，并认为：外境在那边，有境在这边，它们之间有一定的空间，自心不是外境，外境不是自心等。所以大乘显宗、密宗皆说，众生最大的迷惑就在这里，即根本不存在的事物，反而执著为存在。对唯识宗的道理有所认识后就会知道：外境虽然显现，但实际上除了自己的心识以外，其本体少许也不存在。懂得这个道理，才说明你对唯识宗的观点有所认识。

为了证成万法唯心的观点，前辈的高僧大德运用了很有说服力的两大推理——明知因和俱缘定因。

第一个推理叫明知因。怎样运用明知因证成万法唯心呢？可以利用推理公式来说明：所知外境（有法），与取它的心识必为一体（立宗），因外境只是明知的显现，具有识的法相之故（因）。利用明知因的推理时，应当如此。如果以平常的语言来说，即是：现在所见的红色柱子（有法），与能见它的眼识是一体（立宗），所显现的对境，具有心的特征之故（因），如火与火的热性是一体一般（比喻）。

刚开始的时候，很多人可能会这样想：外境是无情法，我的心是明知的有情法，有情法和无情法成为一体，这是根本不可能的。但实际上这是有可能的，因为外境具有心的法相，故



而不得不承认它是心。有些人可能这样认为：柱子等根本不具有心的法相，因为它是无情法，是不具备明知特性的事物，而我的心识是具有明知特性的，无情法怎么会具有心的法相呢？此处所要分析的关键问题，就在这里。对每一个人而言，你若承许面前显现的事物存在，那用什么来成立呢？最后不得不承认是在自己的眼识或耳识前显现的，即只有通过在识面前显现，才能证明对境的存在；反之，如果在识前没有显现，则根本不能成立对境的真实存在。对我而言，如果柱子显现在自己的眼前，那它决定就是自己识的本体，是自己明知心的显现，除了明知心以外的柱子，按照唯识宗的观点是根本不承认的。如是有些人可能会这样想：啊！如果我看见的东西存在，看不见的东西不存在，那我现在看不见人的内脏，只看见皮肤，就应该承认无内脏的人存在了吗？以唯识宗的观点来说，可以这样承认。为什么呢？因为在我面前显现的事物是自己识的显现，所以存在；而在我面前不显现的事物是识未显现，所以不存在。

如果是这样，那有些人就会问："这与顺世外道有什么差别呢？顺世外道也只承认亲眼所见的现量，除此以外，其他的也不承认。"这当然有差别，因为顺世外道只承许现量的东西存在，除此之外都是不存在的；而唯识宗的观点是，在心识前显现的东西当下存在，而在心识前将来显现的东西，则是其相续中现在以隐藏方式存在的习气，将来成熟时显现出来的结果，正因为相续中有无量无边的习气，所以将来任何一个东西都可以显发。比如说一个人在我面前，我只见外表不见他体内的一切，此时只不过是内脏的习气未成熟而已；如果以后这个人的肚子打开，我看见他的内脏，这时内脏的习气就已经成熟了。

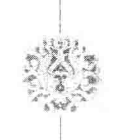
以前在学习诸多大乘论典时，也给大家说过，如果要想把握住唯识宗观点的精要，那你就只承认前面所看见的东西存在，除此之外都不用承认就可以了。不承认会不会有很大过失呢？当然，刚开始的时候心里有些疑惑："如果是这样，我现在只看见经堂里的东西，那我家里的一切是不是不存在了？"对现在的你来讲，应该可以承认它们不存在。"那不存在，不是有很大过失吗？刚才我来的时候也有，等一会儿我回去的时候也有，那么现在跑到哪里去了呢？"这并没有什么过失，就像梦中的人一样，梦中在家的时候对境的家存在，梦中离开家故对境的家不存在，等一会儿在梦中又返回家时，习气成熟了一定能现见。

虽然我们学习《入中论》的时候也讲到，按中观应成派的观点，对梦中的对境也要遮破；但是，暂时在名言当中抉择的时候，一定要承认以梦来比喻。比如我做梦的时候看见对方，当时除了在我的心识前所显现的画面以外，根本不存在实有的外境；同样的道理，在座的诸位只是我心识前显现的画面，因为具有识的法相之故。这样一来，我们详细地观察梦中的柱子，它到底有没有无情法的事相呢？虽然在做梦的人前有这种现象，就像《入中论》里面所讲的三轮[1]都存在，但是真正观察起来就会了知，在做梦的人前绝不可能存在真实无情法的外境！同理，现在三界的有情都正在做梦[2]，在我们面前外境虽然存在，但这种存在是识的本体，它是识的现分。大家有没有

---

① 三轮：指能作的作者、做法的方式和所作的对境。

② 众生流浪生死，以六根贪六境，实际根境本无，但由迷乱习气所显，故如梦境。



"的确是这样"的感觉？除了梦中的"柱子"以外，绝对没有一个实有的外境！为什么呢？因为它具有识的法相之故。如果一法具有某某事物的法相，可不可以将其安立为这种事物呢？当然可以，而且必须这样安立。比如说对具有项峰和垂胡的动物，我们就可安立为黄牛，因为安立黄牛唯一的标准就是它的法相，即任何动物具有这两个特点都可以安立为黄牛；同理，任何法如果具有识的法相，那我们就可以安立为识。

希望大家学因明的时候，下课后应该互相探讨。不要只是说一些没有必要的事情，我觉得这样的交谈等于浪费时间；如果要讲，你应该用明知因来抉择万法唯心。虽然刚开始的确是有些不舒服，可能有这种想法：怎么会这样呢？看见的东西存在，看不见的东西不存在，那这样用因明怎么推理呢？这怎么合理呢？但是从因明的推理来讲，你找不出这种想法的真正理由。有些人可能说："那不一定，如果是这样，山上有火，有烟之故，以这种推理怎么能推断呢？"这种情况用梦喻完全可以解释。比如说一个人做梦看见山上冒烟，这时他心里想：有烟的缘故，肯定有火。因为他相续中有火与烟是因果关系的习气，此时他在梦里随着烟能不能找到火呢？肯定能找到的。

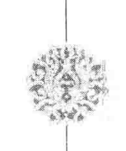
对于时间长短等一切万法的显现，世人都认为是真实的外境，但实际上根本不是，而是自己的心。这种窍诀性的抉择方式，也接近于无上大圆满里的万法抉择为心，心抉择为离戏的窍诀修法。所以，我们一旦进入佛门，尤其是进入大乘以后，不管学什么，都应该对自己的修行有所帮助；如果对自己的修行没有一点帮助，那闻思因明就成了一种学术研究，没有太大意义。

作为一名皈依佛门的三宝弟子，我始终有这样的感觉：世

间的一些高等学校或研究机构，只是把因明作为一种哲学体系进行研究，或将俱舍作为一种宇宙学来研究。在研究过程中，始终对三宝没有生起信心，只是凭自己的分别念进行分析。如此一来，所研究对象的真正价值并没有认识到，真正的利益也不可能得到，结果不是很理想。我们在座的诸位，要想从佛法中获得真实的利益，应该首先对上师三宝，尤其是对具足无量功德的无等大师释迦牟尼佛，要生起无比的信心！咱们这里的有些法师也说："我们要修法称论师的上师瑜伽，念诵萨迦班智达的祈祷文。"我觉得这很有必要，平时应该在具足信心、智慧、悲心的情况下祈祷，这对我们的修学必定会有所帮助。

从唯识宗的角度看，外境与自己的识无二无别。为什么呢？因为外境具有识的法相之故。粗看这只是一个平淡的推理方式，实际上对断除自相续的烦恼，具有一定的力量和作用。因为通过这种推理了知外境并非真实存在后，对如梦般的外境特别执著的心也会平息下来，不会为外境而奔波劳碌无有自在，这一点每个人都应该有殊胜的体会。

在学习因明的过程中，千万不要认为：这只是一种逻辑推理，增加分别念而已，我还是修无上大圆满。我昨天看了许多闭关道友的信，发现应该修学的《入行论》没有看，却只看因明；如果看因明，通过真正的窍诀来对治自己的烦恼倒也未尝不可。但按理来讲，闭关应该学《入行论》，因为此论对修行人是非常难得的殊胜正法；当然，因明也应该学，但学的时候，在闭关房里，怎么样辩论、探讨呢？现在世间有很多颠倒的现象，比如有些闭关的道友特别爱学因明，一定要想辩论；有些参加闻思班的道友，想闭关不想学因明，仅仅闭着眼睛观想因明的道理，这样的话，看看因明的道理能否说得清楚！



学因明的人，应该主动与人接触，在路上看见人，就跟他说："来！过来！你是学什么的？我问个问题。"应该给他找些"麻烦"。学因明的人一般辩才比较好，所以很多人比较怕。法王如意宝也讲过这样一个有趣的故事。以前，有两位僧人到西藏求学。途中，有一晚找不到落脚处，此时恰好碰到一个藏地的老太太，僧人就请求她留宿。这位老太太问："你们到哪儿去呀？"他们说："我们到某某寺院去学因明。""学因明的人是很讨厌的，我不想让你们住。"听老太太这样说，他们马上恳求道："我们实在是找不到安身之处，请您让我们借宿，说话方面我们肯定会注意的！"老太太看两位僧人态度这么诚恳，就说："好，就这样吧！既然你们这么讲，那我就答应了。"于是，他们就住下了。吃过晚饭后（藏地吃晚饭的时间都比较晚，一般天黑后才吃晚饭），老太太在自己的身上找到一个小虱子，就叫她的女儿说："女儿，你赶快把它放到一个不会死的地方。"一个僧人听到后，马上接了一句："老太太，如果有一个不死的地方，你可不可以把我也一起放在那儿？"老太太生气地说："我刚才不是给你们说了吗！你们学因明的人，嘴巴都是这么尖刻，讨厌得很！"（众笑）

这是开玩笑。真正来讲，学过因明的人，无论对别人说什么话都会有一种勇气；而没有学过的人，怕在别人面前讲不过去而往往有一种畏惧的心理。因此，我们在探讨时，尤其应该以正理为主的方式来进行讨论，这是很重要的！

以上，我们讲了唯识宗的一个重要推理——明知因，下面讲第二个推理——俱缘定因。

俱缘定因也是专门抉择唯识宗观点的一个重要推理。其推理公式为：所见到的外境（有法），与取它的识是一体，或者



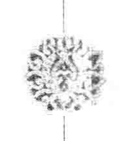
不是他体（立宗），必定同时缘之故（因），如同二月（比喻）。按照假相唯识宗的观点，境与识不是他体；而真相唯识宗的观点，则承许它们是一体。

从表面上看，可能有些人会这样讲："到底说的是什么啊？能见和所见一体，因为同时缘之故，如同二月。此推理好像不是特别好，这样的推理，我也说得出来。"但并非如此简单，实际上其理非常深奥，因为这种推理可以抉择出所见一切万法，除心之外根本不存在。当然，刚开始的时候，这个推理可能有点难以接受。下面对此再作分析，这个推理的意思是：我看见的柱子是所取，能见的眼识是能取，实际上柱子与眼识是一体，并不存在他体的关系，同时见的缘故。

下面推断同品周遍和异品周遍，以此方式远离诸过失证成外境唯心。

同品周遍：所照见的东西，与能照见的识二者是一体，同时缘之故，如同二月。比如说挤眼睛时看见二月，这个二月与其能见的识是不可分割的，以境和有境之间的关系必定是同时缘之故。对此，果仁巴大师也说过："显现的二月不可能有两种，实际上二者是一体，它只是一种迷乱的现象。"同样的道理，我看见的柱子与我的识，虽然显现上有境在这边，境在那边，似乎是两个，但实际上是一体的。一体的原因是什么呢？就是同时缘。具体来说，当我的眼识存在的时候，境也同时出现；眼识若没有生起，境也不会出现。对我来讲，能否找得到除了眼识以外的境呢？不可能的！否则，同品就不周遍了。

下面再从非同时的情况进行观察。比如说依靠前时的柱子，后时才产生眼识，那这是与识非同时的外境；对心而言，这可以承许为他体的存在。但是这样的识是没有的，因为何时



有识出现，对境必然在同一时间出现。我们也可以用梦喻证成这种道理，做梦之时，对境与识实际上是同时的。如果没有对境，识也不会存在；识不存在，所执的对境也不存在。此二者是一体的关系，就像二月，一个存在，另一个也存在；一个不存在，另一个也不存在。

“他遮余边能否定。”不同他体，我们以遮破其他边的方式也可以推翻，这里的“其他边”指异品周遍。

异品周遍：凡是非一体的异品法必定可以通过非同时的其他方式存在。意思是说：不同时的事物，不同时缘，所以不是一体；如果出现他体的事物，又能同时缘的情况，则为有害因，为什么呢？既是同时缘，又是非一体（他体）的东西，根本不存在。

总之，通过明知因和俱缘定因的两种推理、抉择出一切万法决定是唯心所现，从而成立唯识宗的观点。

这两种推理说起来似乎很简单，但心里面能不能真正生信是很重要的。所以，诸位在学习因明时，千万不要认为这仅仅是一种说法而已。学习《中观庄严论》时，我也曾提出同样的希望，大家应该在这些非常关键的问题上，反反复复地去思维。有些道友，对平时的一些生活琐事非常关心，其实根本没有必要在这上面花很多的时间和精力；如果真正要做有意义的事情，就应该把自己的一切放在思考正理上，如思维：一切万法是不是心？以俱缘和明知这两种推理能不能成立万法唯心？若对此还有疑惑，应反复思维，直至产生定解。其实，同时缘或者明知的缘故，诸法的本体就是识；除此之外，若认为柱子等在外境肯定存在，实际上如何去成立，也是根本不可能的。

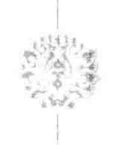
刚开始学习因明，尤其是对唯识宗的观点还不太熟悉时，

会这样想："说是这样说，但实际上好像力度还不够。除了自己心识以外，柱子、瓶子、家里刚买的菜等还是存在的。"实际上当你到菜市场时，菜肯定是你自心的显现，因为它具有识的法相之故（此处并不是指白菜有眼识、耳识、鼻识等）。这种外境所具有的明知部分就是识的法相，如果明知的这一点不叫识，那么除此之外，根本找不到识安立的理由。

为什么菜等是心识呢？因为眼识缘它的缘故。缘的当下会出现，没有缘的时候，它的存在对我来说无法成立，我见到它的时候，阿赖耶上的习气成熟了。按照唯识宗的观点，任何事物都是自己的习气变现的，仅仅是有些习气稳固，有些习气不稳固而已，这个道理后面会阐述。

因此，我们对大乘的这些殊胜教言，应该详细地思维。如果有机会学习全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》时，会看到里面引用了许多教证、理证来宣说这方面的道理，到那时会对唯识宗的观点有更深一步的认识。通达唯识以后，也会对修大圆满法有一定的帮助；尤其是在调服自相续的烦恼方面，有非常大的利益。

以上所说的两大推理，以前讲中观的时候，也介绍过；今天我在这里就简略地叙述一下，希望大家对此要反复观察。意思就是说，如果境和心没有任何联系，不可能必定同时缘，就像蓝色和黄色两个不同事物一样。比如说，将蓝色与黄色的物体放在一起，"哦，这是蓝色，这是黄色。"两个物体同时存在的机会是有的；但是只要有蓝色存在，黄色必定存在，这样的道理是不可能存在的。但外境并不是这样，只要我的识存在的时候，外境必然显现；如果所取出现了，识却没有出现的情况也是没有的，这就是为什么叫俱缘定因的原因（定是决定的意



思，不决定则不能用俱缘定因来安立）。又如做梦的时候，有了我当时的迷乱意识，才能有梦境的显现；如果做梦的识不存在，那么梦境永远也不会出现。

俱缘定因是从同时的角度来讲的，明知因是从外境具有识的法相的角度来讲的。

俱缘定因是指同时出现的缘故，并不是外境今天已经有了，我的识明天才出现；或者我的识提前出现，外境后来出现，没有这样的情况。对六道轮回中的任何一个众生来讲，他所缘取的对境与自己的心识非同时出现，实际上是不可能的！

当然，正如刚才所讲的一样，并不因为这是自宗所说的或自己上师所说的，就一定要承认，不能这样理解，应该用你的智慧来抉择。因为因明与中观、现观等不同，后者在观察胜义谛的道理时讲到空性，而空性以分别念怎么样观察也没办法契入。比如说用有效距离 20 公里的望远镜，看 100 公里以外的地方，则根本无法看见；同理，以我们的分别念看佛菩萨的境界，也只能是："哦，大概是这样吧！"除此之外，别无他法。但因明所抉择的是观现世量的对境，在这里并不抉择佛菩萨的境界。所以，我们现在抉择万法唯心，不是在佛菩萨的智慧前说万法唯心，而是在凡夫人面前抉择，所看到的外境就是心。

如果你有理由、有能力，你就站出来说："这不是心，外境确实存在！"但你所说的理由全部不堪一击，我们不用很多的比喻，只用一个梦境的比喻就可以逐一推翻你的立论。真正的智者应该接受真理，否则只是心里面不舒服，也没有办法，只是自找苦吃而已！

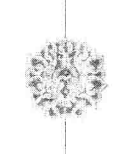
Chapter 9

今天继续学习《量理宝藏论》，本论共十一品，现在讲第一观境品。

前面已经宣讲了，通过明知因和俱缘定因两种推理来证成唯识宗万法唯心的观点。这是最有说服力的两种推理，在此二推理下，没有理由不承认万法唯心的观点。

在《十地经》、《楞严经》等大乘经典中，经常见到“万法唯心”的词句，但万法为什么是心，外境为什么不存在等这些道理，我想在座的诸位道友，可能以前没有用理证的方式抉择过，这次就通过理证的方式来抉择万法的确就是心。当然，刚学习这样的推理时，不管是否佛教徒都会认为：“万法可能不是心吧？在我的心以外，外境应该存在。”如果是没有学过宗派，没有学过这种理证的人，有这样的见解也情有可原；但学过宗派的人一定要有理性，要通过自己的智慧来分析，到底是不是万法唯心。如果认为万法不是心，则应举出真实、确凿的理由证成万法不是心，而安立万法非心的观点；否则，无法推翻此二种理证，有智者就应该承认万法唯心的观点。

如前所说，大多数众生认为外境实有存在。而如果懂得了万法唯心，外境唯是迷乱习气所现，那么对外境的强烈执著之心就会平息，即使自己遇到一些违缘，内心也不会那么痛苦；如是，对学佛者而言，既然可以放下执著，那么应从内心深处生起极大的安乐。所以，大家一定要通过理证抉择出唯识宗的



观点，如此才能生起诚信，这一点很重要。

今天，我接到一位美国佛教徒打来的电话，谈到了东西方人的信仰方式有些不同的话题。比如说西方人要学某一宗教，他首先要通过自己的智慧进行观察，觉得合理才去信仰，否则不会产生信心。在西方，很多宗教人士认为，佛教非常有道理。为什么呢？因为佛教接受任何观察，对于什么样的人、以什么样的方式来观察，佛教不仅不排斥，而且持欢迎态度，即佛教对于用智慧来观察、来辩论的人，都是接受和欢迎的；但是有些宗教并不是这样，观察到一定程度时，只有说这是我们神圣的教义，不允许再去思维，否则就会遭受惩罚等等，这种方式无法证成其合理性。因此，我们学习因明，必须要以此了解佛法的真实内涵，了解一切万法唯心的正理。这才是学习因明的关键所在。

有些人认为，我学习因明是为了锻炼口才，跟别人辩论获胜；又有些人认为，我学一点因明，懂一点因明，也可以平时在亲朋好友面前说话时占上风、唱主角，这样很舒服。不应该这样想！这只是很小的一点利益。我们学习因明的真正目标，首先是为了解除世人的疑惑，因为很多众生对世出世间的正理一窍不通，相续中一直疑惑重重，应该为了解除这些众生的疑惑而学习因明；然后，对我们的自相续而言，作为凡夫人会经常产生各种各样的非理怀疑，为了遣除这些非理怀疑而学习因明；最后，释迦牟尼佛所宣讲的八万四千法门，这些道理到底能否经得起智慧的观察，为此也需要学习因明。

世间很多人比较傲慢，他们有这种想法：佛教徒做什么事都只凭信仰而趋入，并不以智慧来抉择。我听说有一位道友去拉萨时，遇到一位知识分子对他说："你们佛教里面很多问题，

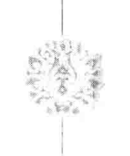


好像仅凭信仰来解决，我觉得有信仰固然很好，但最关键的是要有智慧，如果没有智慧，对世间唯物论等与佛法冲突的观点，就无法正面解答。”这位道友用因明和中观的理论，从不同的角度进行辩驳，最后对方也不得不承认佛教的伟大。所以，并不是佛法不能回答这些问题，只是部分佛教徒，确实因自己的智慧不够，没有通达佛教的教义而无法回答罢了。其实，佛法中不管是因明，还是中观，都可以遣除众生相续中的迷乱与疑惑；可是学佛的群体中，部分人对于佛教的正理根本没有熏习过，当然自己就不懂，别人提出问题时，也只好在表面上敷衍了事地回答。所以作为佛教徒，有必要对佛法再三地闻思。

当然，只学习一两天因明，“哦！这个道理我已经完全明白了！”不会这样快，只有通过逐渐学习，才会通达比较深奥、难懂的道理。这时候，相续中就会产生这样的感受：佛陀确实很伟大，以自己的智慧如何探索，也找不到佛法大海的边际。以前自以为是的傲慢，这时候自然而然会被摧毁。很多知识分子刚进入佛教的时候很傲慢，过一段时间学习中观、因明，自己搞得糊里糊涂的时候开始觉得：哎，佛陀确实很伟大，佛教真是了不起！刚开始的时候，他觉得佛教很容易通达，只不过是外面烧香拜佛等做一些形式而已；但实际上并非如此简单，真正要进入佛法甚深智慧的海洋时，没有善知识的引导和基本的俱生智慧，到了一定的时候，就会不知所措而迷失方向。

因此，我觉得学习因明是非常有必要的。而且，大家一定要明白学因明的两个目标：一、为了遣除自他相续的怀疑；二、真正通达释迦牟尼佛的究竟意趣。

三（遣诤）分二：一、遣除与微尘相同之诤；二、



观察有无相而遣除非理。

丑一、遣除与微尘相同之诤：

谓心相续同有支，刹那犹如微尘分，
由是三刹那性故，远离一体及多体。

前面已经建立了唯识宗的观点，此时中观宗对唯识进行驳斥：你们唯识宗承认粗大的心相续存在，远离能取所取的明清心识即细微的无分刹那心识也存在，但这种立宗不合理。为什么呢？通过两种观察可以推翻你们唯识宗的观点。

第一种观察：唯识宗承认有情前世从旁生转为今世的人身，来世又转生天界等，其心相续是存在的，或者明清的心识以远离二取的方式而延续不断。唯识宗这种说法并不合理，因为《智慧品》、《四百论》等很多论典中，都以下面的方式对此进行了破斥。

外道认为有一种叫有支的法存在，比如说人是有支，人遍于所有的男人、女人，其中每个差别法都叫做分支，每一个分支上面都有实有的有支存在。这种说法，我们通过有支和分支一体、他体的方式进行观察，完全能驳斥。

有支与分支是一体：树木是有支，柏树、松树等是分支，如果遍于所有分支的有支实有存在，那么砍断了一棵树木，总的有支也应被砍断了；或者东方的树木毁灭时，总的有支也会毁灭，这些过失会出现。再从时间、形相、方向等不同角度进行观察，就会发现外道所承许的有支根本不存在，只不过是分别念的一种总相而已。其实，这种观点在《释量论》或其他相关论典中都阐述过。

有支与分支是他体：则此二者无有任何关系，如是外道所许自宗失坏。

中观派认为，以上述推理对心相续（有支）与无分刹那（分支）的观点进行观察，完全可以否定唯识宗所承认的心相续（有支）的存在。

第二种观察，中观宗认为唯识宗所承许的无分刹那，以对外境无分微尘的观察方法，可以进行驳斥。因为微尘组成粗大法时，以有没有粘连来观察，即可打破无分微尘的存在；同理，唯识宗所承认观察微尘的方式，用来观察心识无分刹那，即观察未来、过去、现在三时，也可以推翻所谓的心识无分刹那。为什么呢？所谓的无分刹那是指现在的心识无分刹那，而它一定有靠近未来、过去心识刹那的部分；这样一来，它就变成了三个刹那（三部分），即靠近过去、未来的两个部分和现在的部分；如果这样，它就不是无分刹那，而是三分刹那；既然是三分刹那，它就不是“一”了，而是“三”；这样一来，三分之故，一分不能成立，从而推出远离一体和多体。中观宗通过此离一多因的推理，完全能推翻唯识宗所承认的心识无分刹那，这是中观宗对唯识宗的辩驳。

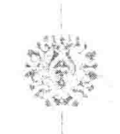
下面唯识宗对中观宗回辩：中观宗的破斥对唯识宗不会有害。实际上这是有害的，真正用中观宗离一多因来观察微尘、心识时，完全能破斥无分微尘、无分刹那的存在，只不过是萨迦班智达在抉择名言时，暂时站在唯识宗的角度，建立其观点，所以用唯识宗的观点来回辩中观宗。

颂词是这样说的：

由是三刹那性故，一刹那成不容有，

若一刹那不容有，显然已失三本性。

唯识宗回答：刚才你们中观宗说心识无分刹那不合理，因为它有靠近未来、过去的部分故有三个刹那；但如果我们唯识



宗的一刹那不成立，那么你们中观宗的三刹那也不会成立，因为“一”不成立，“三”也不可能成立的缘故。

此处，唯识宗完全是从文字上进行辩论的。因为中观宗认为无分刹那可以分过去、未来、现在三刹那，是三刹那性则一刹那不成立；唯识宗则抓住这一点说，如果一刹那不成立，那你们中观宗所说的三刹那怎么能成立呢？不能成立！也就是说，中观宗说唯识宗的心识一刹那不成立，因它是三刹那故；唯识宗则反过来说，既然是三，一就不成立，一不成立，那你的三从哪里来的？从反方面这样责问。

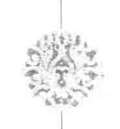
从词句上看，唯识宗对中观宗的回答非常巧妙，但真实上要破除中观宗有一定困难。我们知道中观宗通过离一多因观察时，就像全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面所讲的绒草接触火一样，离一多因是事势理的推理，可以把一切万法自性抉择为空性，没有一个法它不能摧毁。去年，我们用了一年时间专门学习离一多因，通过观察事物远离一体多体的方式破斥外境、心识等诸法实有的观点。

唯识宗破除了中观宗的问难，有人会想其是否已超越了中观宗呢？这是不可能的事情，没有这个机会！但在名言当中，可以暂时安立。刚才中观宗所说“一”不存在，因为是“三”的本性之故；唯识宗反过来说“三”肯定是不存在的，“一”不存在的缘故，因为我们的“一”被你们已经破了，“一”不存在，哪里有“三”呢？从字面上看确实如此，但如果仔细分析，并不是这样。比如有人说，一斤不能成立，它是十两之故，即“一”不成立，因为它是“十”个部分之故；反过来驳斥，你的“十”也不成立，因为“一”不存在之故。如果我们仔细去分析，发现我的“一”的对境是斤，并不是以“十”中

"一"的两为对境；同样，时间"一"的无分刹那与过去、未来、现在三刹那中的"一"并不是一体。如果中间加以分析，在因明辩论时，也是可以的。

在此，我们应该知道一个问题，观察胜义谛之时，一切万法，无论心还是境都不存在，因为中观应成派、自续派，胜义中诸法都抉择为空性；在用名言量观察世俗谛时有两种途径，即以经部宗和唯识宗的观点安立名言。按照经部宗的观点，在名言现相中外境的隐蔽分是真实存在的，承认无方微尘；在抉择唯识宗观点时，在名言实相中外境不存在，暂时承认心识无分刹那存在。经部宗承认无方微尘之理，前面也给大家介绍过，而我们现在的心识无分刹那怎么成立的呢？应该这样回答，如果于名言中详细观察，最后的无分刹那应该存在，即最短的时间应该成立为无分刹那，它如果再分下去就变成空性，跟外面的微尘抉择为空性没有什么差别。以前也讲了，所谓的微尘就是最后一个无分的微尘，再分就变成虚空了，我们心识的无分刹那也是同样的道理。

大家应该清楚，心识是与时间联系在一起的；否则，它根本无法单独存在，心识不像微尘，没有颜色、形状，所以它必须通过时间的长短来度量。为什么唯识宗要承认最细微的无分刹那呢？因为在佛经论典，如小乘《俱舍论》、《大乘阿毗达摩》、《瑜伽师地论》等中都讲到，人一眨眼共有65个无分刹那，或有些论典中说一弹指间有64个无分刹那，唯识宗以此为根据安立无分刹那的存在。当然，相对而言，这也是比较粗大的时间概念，如果我们用理证进行观察肯定还可以分。为什么呢？比如说我们一眨眼时，上下眼皮接触之间有一定的距离，此距离决定不止65个微尘并排的长度，肯定有肉眼看不



见的千百万个微尘，当你一眨眼的时候，眼皮应该次第经过这些微尘，而不是同时经过；如果是同时经过，那么一个微尘同时经过，两个微尘同时经过……最后所有的微尘都是同时经过，就会出现时间没有长短的过失。佛经论典中为什么把最短的时间安立为一弹指的1/65呢？其实，这是观待当时世俗观念较强的众生而安立的；对他们而言，这是时间最短的单位。我们下面讲现量的时候，还会讲到这个的。

众生执著外境的时候，一个微尘是根本看不见的，只有很多微尘积聚在一起，才是凡夫人现量的对境；同理，最短的时间单位无分刹那根本无法现量感受到，而当刹那时间以一定数量积累起来的时候，才能产生心识，比如作为凡夫眼识现量的界限，是有一定时间要求的。当然，这种界限也是暂时安立的，因为世俗的事物，真正来讲全部是虚假的，所以凡夫众生现量的界限，最短的时间是从什么时候开始，这里并没有详细说明。在这个时候，一定要懂得实际上所谓的时间，暂时可以分，比较粗大的时间就是有未来、过去、现在的部分；这样分下去，到无分刹那的时候，再分就灭尽不存在了，最后成为空性而消于法界。所以，这种分析时间的方法跟微尘没有什么差别。

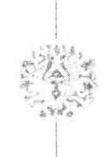
当然，唯识宗认为自己的理由很充足，可以通过六尘绕中尘的观察方法来破外境的无方微尘，然而认为心识并不能这样破。全知无垢光尊者在《如意宝藏论》第十二品中，首先宣讲了经部宗和有部宗的观点，然后用唯识宗的道理来驳斥他们的无方微尘；唯识宗所承认的无分刹那，则用中观宗的道理来驳斥。实际上用中观推理来观察，比如说前刹那和后刹那之间接不接触？如果不接触，前刹那的心识已灭尽，与后刹那还没有



接触之际，当下的身体因没有心识就变成了尸体，可以用这种方式来进行观察；另外，全知无垢光尊者还用光影、射箭等很多方式来进行观察。这些我们以前也讲过，有些道友应该比较清楚吧！

比如一个人射箭的时候，我们假设箭经过60个粗大微尘的距离，也假设说是经过60个刹那时间，即每一个刹那经过一个粗大微尘。而每个粗大微尘还有更多细微的微尘组成，箭经过一个粗大微尘时，用刚才的推理，箭是次第，还是同时而经过的？如果是次第经过，因为微尘的这边肯定不是微尘的另一边，中间还间隔有很多细微的微尘；这样一来，说明每一个刹那还可以再继续分。当然分别念的分析与物质的分割不能等同。就像以前学的无限循环小数，10除以3，结果是3的循环；同样，在分别念上，微尘是可以无限分下去的。但实际上，真正的一个物质，能不能这样无限地分割下去呢？根本不可能的。所以对于外境，分别念的分析和实际本体的分割应该是分开的。时间一直分到最细微无分刹那，没办法分了，再分就成了空性，应该要承认这种观察方法下，所安立的无分刹那。

还有，由于对方承认最细微的时间，对此中观宗反问，这样最细微的时间有没有一种长短的量？如果没有长短的量，则无分刹那没有长短，那么无数的无分刹那加在一起，也不能累积成大的时间单位，因为没有量之故；如果说有一种量，时间并不像色法那样有颜色、形状，而是以长短来安立的，时间有量则一定是始与终非为一体，如此一来，说明无分刹那还可以再分，那么这个无分刹那和无数刹那聚集的大劫应该长短一样。为什么呢？因为一个大劫由无量的时间组成，而无分刹那



因有分的缘故也由无量的时间组成，所以它们的长短应没有什么差别。此如同全知麦彭仁波切遮破无方微尘时，讲到会有吉祥草和须弥山所含微尘的数量、体积、重量全部等同的过失一样。所以，实有的无分刹那是不能成立的。但在名言中，应该承认有最细微的刹那存在，如果再分就化为乌有。我们知道，唯识宗的这种观点，在中观胜义理论离一多因的观察下不堪一击；但是在名言实相的角度，最适合的安立就是外境不存在、万法唯心。这一点在《中观庄严论释》中，也给大家讲得比较清楚。

在这里，大家一定要记住几个关键的问题：在何种情况下承认无分刹那和万法唯心，在何种情况下要承认无分微尘。如果一切都不承认，则名言无法建立。比如说最短的一个时间标准没有，包括密续《时轮金刚》中所讲的年、月、日的概念根本无法建立。我们按现在的算法：一年有12个月，一个月有30天，一天有24小时，一个小时有60分钟，一分钟有60秒。按现在的时间概念，秒是最细微的时间单位，如果要再分，以刚才的观察方式照样可以分。比如说有60张特别薄的纸，用针快速地穿过去，以一秒钟的时间穿透，如是一秒则可以分为60份；而每张纸的两边肯定是不一样的，否则第一张纸与第二张纸没有上下的差别，第二张纸与第三张纸没有上下的差别……这样一来，60张纸在名言中就成为一体，变成了一个微尘的厚度，有这个过失，但谁也不敢承当。在凡夫人的分别心面前，可以这样分下去，在以前学数学时，要计算一秒钟的1/10、1/100、1/1000等等，这样计算是可以的，但是在日常生活中有没有用，有没有必要呢？根本用不上，因为我们并不是寿命非常短暂的众生。如现代科学观察发现，寿命特别短的

一种众生，只有万分之一秒，我们的生命如果是这样，就需要比一秒更细微的时间单位；但是作为人类，秒作为最小的时间单位在一般的日常生活中已经够用了。因此，名言中一定要承认最小的时间单位。但是它能否再分呢？可以分，最后灭的时候，它是无分而灭，不是有分而灭，这一点大家应该清楚；如果最后灭的时候有分而灭，那它永远有靠未来过去的两部分，这样也永远也灭不了，就像我们前面所讲的微尘一样，应该这样了解。

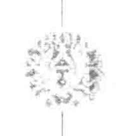
下面我们看第二个颂词：

粗尘同时环绕故，居中微尘成有分，

三时顿时不生故，现在刹那乃无分。

唯识宗这样认为，微尘与心识刹那并不相同。外境当中的微尘可以同时并存，即东南西北上下的微尘可以同时环绕中间的微尘，则其一定有方分，若有方分，则无分微尘根本不成立，由此外境也不成立；但是时间与微尘完全不同，过去、现在、未来三时并不是同时而是次第性的。因此，微尘同时存在的缘故，可以观察在围绕时有没有方分；而时间并不是这样的，三时是次第分开产生的，过去已灭，未来未生，现在唯是当下一念，所以无法进行同理的观察。有些修行窍诀，比如禅宗里讲的当下觉悟等也是如此。从世间的角度来讲，刚产生最细微的时间，认为无法分，因为过去已灭、未来未生，所以这样的时间，按照唯识宗的观点应该是成立的，这就是它成立的原因。

唯识宗认为，龙猛阿阇黎以观察三时的方式对于时间进行观察，破斥有部宗三时实有的观点，对于他们的观点，这种观



察方式是合理的；但对自宗所承认的无分刹那，不能以龙猛菩萨观察三时的方式来推翻。前面已经讲过，这种说法在名言中不观察的情况下可以暂时安立。刹那与微尘比较起来，似乎有些不同，微尘可用六尘环绕的方式加以破析，而时间则有别，过去已灭，未来未生，只有当下的无分刹那实有存在，他们是这样认为的。当然，暂时在比较粗大的概念面前，安立现在有一种实有的刹那起作用，并没有什么不可以的；但真正以中观最究竟的观察方式进行分析时，根本没有任何道理证成现在实有存在，大家应该这样了解。

丑二、观察有无相而遣除非理：

对方给萨迦班智达发了这样的太过：如果真相唯识宗和假相唯识宗，都根本不承认存在外境，那么量与非量之间就无有任何差别了。意思就是说，你们唯识宗的观点，无论假相、真相唯识宗，都是万法唯心，不存在外境，那外境法就没有正不正确的概念了。为什么呢？比如说，不但外境的第二个月亮是假相，而且第一个月亮也是假相，因为外境都不存在，全是心而已，所以这两个月亮无有差别；黄海螺与白海螺也没有不同之处，因为外境都是假的。如是一也罢，二也罢，正确不正确等概念，对唯识宗来讲，都是一样的，这样名言中的万法永远也找不到任何差别。

我们有时会这样想：如果万法唯心，那实际上第二个月亮和第一个月亮都是一样的，反正外境都是假的，既然都是假的，那假中还有什么真的、假的？没有必要去分析，凡是外境都不存在。对粗大的概念来讲，这样说也有一定的道理，如果所有外境都是假的，花色的绳子与迷乱所现的毒蛇，除了识的

显现之外，外境都不存在，那还分什么真和假，全都是假的就可以了。按照你们唯识宗的观点，假人和真人也无法区分，白海螺和黄海螺也无差别，眼病者前显现的毛发和真正的毛发，也无有差别等等，有这些过失。

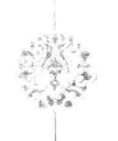
对方给唯识宗提出这样的问难，萨迦班智达站在唯识宗的观点，对其进行回辩：

现外境乃识本身，此者显现外无有，

实际上，正在显现的外境，根本不存在丝毫实质，全是众生心识的本体。不管是山河大地，还是黄海螺、白海螺，凡是显现的外境，除了自己的心之外，无有丝毫实质存在。

当然，站在经部宗的立场，柱子等外境肯定存在；但按照唯识宗的观点，柱子等外境肯定不存在，只不过是自心显现而已，而对能证成这种观点的俱缘定因和明知因，大家一定要搞明白。

以前法王如意宝传授因明时，也这样说过：明知因的内涵非常深，通过它逐渐能了达自心的本来光明，接近大圆满的一些直指心性的法要；而俱缘定因主要是通过推理的方法，来抉择外境不存在。前者建立外境是心的本体，而心的本体就是自性光明，其推理接近大圆满的抉择方式；后者则以推理的方式，抉择外境不存在。因此，我们一定要了知，俱缘定因和明知因如何推证外境无有，一切显现如梦境般唯是自心。这一点，一方面要在理论上进行抉择，另一方面要实际地修持，即要将理论和修行结合起来。名言中应该了知，一切万法在外境中并不存在，以密宗的观点宣说，这是自心光明智慧的妙用；用显宗的观点诠释，外境根本不存在，它唯是心识幻化的妙色而已。



因此，希望大家通过理证的方式抉择这些道理。若站在经部的立场，则承许外境存在，虽然此种存在并无究竟的理证，但暂时可以这样安立，法称论师在《释量论》中有几处讲到了此理；但从名言实相的角度而言，则应该按照全知麦彭仁波切的观点，用唯识宗的观点进行安立。

作为一个真正的修行人，万法唯心之理，并非因为是佛陀所说的缘故，就必须相信；我们不能盲目信仰，而应通过自己的智慧进行最有力度的观察。下课以后，对这些内容，大家应该互相探讨；或者晚上讲考时，有疑惑的人可以举手提问，手举得特别高则说明疑惑较强，需要回答。所以学习因明时，若对佛陀的教义真的有怀疑，不用客气，不要害怕堪布答不上来，心想：我在这么多人当中羞辱他不太好，就原谅他吧。即使我答不上来，但佛教徒中肯定有能回答得非常圆满的。一般对我个人而言，应该尊重的时候要尊重；但如果你从理论上真能辩得过，我觉得这也没什么。如果大家对此疑惑都无法遣除，而你所说的道理能除众惑，或者你站在外道的角度，我们佛教实在是解答不出来，那我们在外道面前也不得不顶礼；但自古以来，佛教都可以给出真实的答案。佛教徒当中，一个不能，第二个人站起来……最后，用真理说服别人是最有力的。

在这里抉择外境为心，那为什么还有正确与否的差别呢？这个问题下面进行回答。

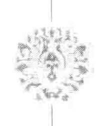
习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。

我们在《中观庄严论释》中已经学过，在实际生活中，第一个月亮真实，第二个月亮虚妄；白海螺正确，黄海螺错误。其原因何在呢？是因为习气坚固不坚固造成的，真、妄皆为阿赖耶识上的习气所显现，但有习气坚不坚固之别。例如白海

螺，世间成千上万之人此种习气坚固，都认为共同看见这个白海螺，且时间也特别长；黄胆病患者以不坚固的习气，暂时见其为黄色。又如我们现在是人类，见到的水可以解渴，这是人类的习气比较坚固而已；如果做人的习气尽了，饿鬼习气成熟时，江河马上就变成肮脏的脓血。

以前，根登秋佩大师曾说：我们当牛羊驴马等时，觉得绿草很好吃，当习气转成天、人时，原来的绿草就不能吃了；如果外境中，除了习气以外，真的存在实有的东西，那么一切众生见它都应该一样无有差别，但并非如此。所以，显现的外境与各自阿赖耶上的习气有一定的联系。对大多众生而言，习气坚固且时间较长的，则安立它是正确的；反之，则共许是错误的。我们在座的诸位都觉得新鲜蔬菜好吃，此乃共同的习气成熟；菜有虫或已腐烂，就觉得不好吃，这个不能买。为什么呢？我们的习气认为它是非量。如果我们像瑜伽士一样二取融入智慧，则一切都是智慧的显现；或者变成其他动物时，也不会有做人时好坏的观念差别。所以万法唯心，并不只是唯识宗的说法，也不因为我们信仰佛教，不管正确与否都不得不承认，并非如此；应该要符合逻辑推理，也要符合众生的业感，这样才可以。

暂时来讲，我们站在人类的立场，无患根识所见虚空中的月亮，认为它是正量，这是因习气坚固，时间较长而这样确定的；眼识迷乱时所见的二月是不正确的非量，这是因暂时习气不稳固，时间也不长而这样判断的。对于修行来讲，这些道理应该要注意。有些人说："假如万法唯心，那什么都没有了；作善作恶也没有差别，都是自己心的本体。"其实，这些人只是一知半解，听到一点表面上的词句，并没有真正地深入。听



到他的这番话，就觉得非常可笑，没有必要这样显露自己的愚痴！好像说起来非常简单，但实际上并非如此，应该要深入地分析。学佛一定要用佛法的真理来调服自心，这一点非常重要。

下面是本品的最后一个颂词，萨迦班智达以摄义偈的方式对第一品作总结。

摄义的总结偈：

乃至承认有外境，期间因称所取境。

如若所知纳入内，境及有境别不成。

本颂总结了这一品的所有内容。

总而言之，只要是持承认外境的观点，那么在此期间，能指点出行相的因——所取境就是存在的。

昨天有道友说，按照经部的观点，外境微尘、自己的根、作意三者存在，依靠这三种因产生眼识，那时外境与自心不能同时；按照唯识宗俱缘定因来观察，外境与自心是同时的，那有没有前面我们破雪域派或其他宗派的过失呢？根本没有！站在唯识宗的立场，一切所知可以纳入自己的内识之中，即将万法抉择为自心；在这种情况下，外境根本不存在，只不过是自己心识的一种迷乱显现。除此之外，产生眼识的外境、根、作意三者，虽然表面上是产生眼识的因缘，但是它并非真实存在，应该这样了解。

依靠经部宗的观点抉择应该存在外境，而站在唯识宗的立场，一切所知抉择为自心，那这二者谁更接近于万法真相呢？应该是后者。本师释迦牟尼佛在有些经典中说外境存在，也有些说外境不存在，那到底如何抉择呢？最不了义的是外境存

在，暂时了义的是外境不存在而心识存在，最了义的是外境、心识皆融入法界，远离一切戏论。

有些人认为，学习因明没有必要，只是增加分别念而已，还是安住在大圆满境界当中比较好；甚至刚开始学因明时，有几个道友专门到山里实修去了。一方面，我非常随喜他们的发心；但另一方面，只是盲修瞎炼，坐在那里产生各种各样的分别念，对三宝怀疑，没有正见的话，我觉得还不如学习因明好。也就是说，如果自相续中不具备因明的敏锐智慧，并以此断除自心的分别疑网，只是形式上安住，不可能断除轮回的根本。所以，希望大家在闻思过程中，应该想方设法生起真正的智慧，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所讲的那样：名言中因明的推理并不难懂，只要对中观推理有所了解的人，因明推理是很容易的；如果因明的推理能掌握，那对中观和其他世间逻辑，应该也会了解的。

有些人一听因明既然是逻辑，那我还是念"嗡嘛呢叭咪吽"。念诵咒语的功德当然很大，但修行也不要太盲目了，我们还要面对很多的事情。有时会遇到一些知识分子，有时会遇到外道，与他们进行辩论、研讨时，如果自己对佛陀的信心，没有通过因明的观察生起真实的定解，那么很有可能别人一说，佛教里面这个不成立，那个不成立，你马上就被牵着鼻子转了；如果自己有一定因明的基础，那别人说什么也不容易被他所动。尤其现在是末法时代，与以前的时代完全不相同，古人比较老实，看的不多，听的也不多，按自己的传统去做；而现代人分别念极为炽盛，所接触的人也是纷繁复杂。所以，于此五浊恶世，真正想对本师释迦牟尼佛的教法生起不退转的信心，其途径就是依靠世间唯一的明目——因明学。



本品宣说完毕，大家在内心之中应该这样发愿：

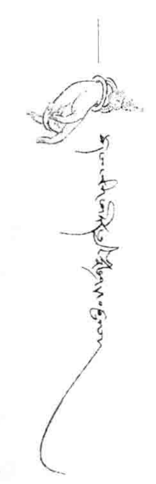
生生世世不离开这样的智慧！

生生世世以因明的智慧来遣除各种怀疑、邪见！

生生世世在自相续之中生起真实的智慧！

这样，我觉得在世间当中，乃至生生世世，我们的人生才是非常有意义的！

《量理宝藏论》第一观境品释终



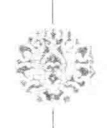
第二品 观识

Chapter 10

今天开始宣讲《量理宝藏论》第二品观识。此品主要宣讲了心识的法相、分类以及正量与非量的意义等，所以大家应该认真地学习。

有些人认为因明比较难懂，但是与《般若经》和《现观庄严论》等经论相比，其意义并不难懂，只是在词句上可能有些困难而已。为什么呢？因为所谓的因明，并不是讲佛陀不可思议的智慧行境，也不是讲诸大菩萨等圣者的入定境界；而是宣讲众生分别念的境界，如心识的种类、定义等等。在这里学的一些道理，许多都是讲众生的感受、心识、外境等，作为普通凡夫，凭自己的思维完全可以了知。因为这些道理，与圣者不可思议的智慧行境相比，应该是比较好懂的。如果学习因明能够通达，那就是已经懂了，并没有更深的学问可以增上；而学习空性法门则不是这样，刚开始觉得很舒服，好像懂了一样，但实际上真实的境界并没有现前，这就是空性的深奥之处。

在学习因明的过程中，大多数人会有一定的兴趣，个别人则会感到乏味，有的人则兴趣很大。昨天，我问有些辅导员："因明学得怎么样？""不管怎么样，学因明是很上瘾的！"从这句话可以看出来，其兴趣是很大的。我觉得学因明的人可以分成几类：有些人很"上瘾"，非常喜欢学；极少数的人不但不



“上瘾”，反而上课打瞌睡，甚至生厌烦心；有些人则平庸地对待。不管怎样，学习因明的机会非常难得，希望大家要珍惜，并认认真真地思维和分析因明中的问题。

今天我们开始讲识，即与识有关的问题。所谓的识，就是能了知对境的有境。在因明学中，有一种叫《心类学》，有一种叫《因类学》。实际上在《心类学》中也讲到了，识的正量和非量、差别和分类等内容。以后方便时，我们也可以讲一下《心类学》。

丙二（能知识）分二：一、法相及分类；二、抉择此等之义。

丁一、法相及分类：

识之法相即明知。

前面已讲了对境的法相，这里讲识的法相。

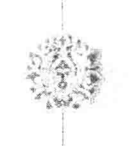
识的法相是明知，即明了觉知。不管是有分别识、无分别识，错乱识、非错乱识，现量识、比量识，正量识、非量识等等，所有这些识全都具有明了的性质；非明了觉知的心识，是绝对不存在的。

而因明前派的有些论师认为，心识的法相是了知对境的有境。有些大德对此发太过：识的法相是知道对境，对境的法相是被有境所知道；这样一来，你要知道心识的法相先要知道对境，要知道对境的法相又要知道有境……这样安立识的法相，则有无穷的过失，故而这种说法是不合理的。又有些论师发出太过，如果能了知对境的心识叫有境，那么取二月的有境则不应该是心识。为什么呢？二月不存在之故。对此，萨迦派非常著名的绒顿班智达，他以同等理对这些人也发了一个太过：如

果因为对境二月不存在，故而不能了知，那么同样，执著“无我”的识也不应该是正量，因为“我”不存在，则对境“无我”也不存在之故。他以这种方式遮破别人的观点，这是萨迦派的说法。绒顿班智达所著的《量理宝藏论注释》，在藏传佛教的历史上非常有名，萨迦派学习《量理宝藏论》，主要依靠绒顿巴和果仁巴两位大师的论著来解释。

在格鲁派克珠杰尊者的传记中记载，克珠杰曾经与绒顿班智达辩论过。当时，克珠杰对绒顿巴说：“你的上师雅顿学因明不精，我在与他辩论的过程当中，已经获得了胜利。”后来绒顿班智达给他写信说：“你的上师甲曹杰也学得特别差，我跟他辩论的过程当中，他也失败了。”后来，两位尊者约定举行公开辩论。辩论的那天，克珠杰尊者、僧众、证人等已经到齐，然后吹海螺通知集中。此时，绒顿班智达显得特别着急，出来转几圈佛塔，赶快又回到屋里，这样心急如焚地进进出出；后来，他派一个人给克珠杰传话说：“你这样说粗语的人面前，我不想出来。”听到这话，克珠杰尊者来到经堂上，对众人发出三大吟唱声音，让绒顿班智达师徒全部离开；并说绒顿班智达只懂得《弥勒五论》，根本不懂五部大论以及一切学问，而我克珠杰没有一法不通达；然后，他还把整个获胜的经过全部写出来，贴在大经堂的门口，而且还附有一些讽刺他们的语言……如果去看传记有很多精彩的地方，当然这是格鲁派的说法。

但从绒顿班智达的传记当中看，他的确非常了不起，人们都共称他为萨迦派的全知绒顿班智达或全知绒顿。他从22岁开始宣讲《定量论》，并发愿有生之年不间断讲经说法，直到88岁圆寂之前，哪怕每天只有一个人，他也宣讲佛陀的四句



偈颂以上的佛法，所以他对佛教的贡献相当大。

按他的说法，刚才我也讲了，他以同等理遮破了别人的观点，但不管怎样，可以无误安立明知是所有识的法相。有些人可能这样想：如果识的法相是明了觉知，那么前面抉择万法唯心时，外面的柱子、瓶子等都是识的本体；如果是这样，那瓶子、柱子就有生命，变成有情了。其实没有这种过失，因为抉择唯识宗观点时，根本不承认除识以外的对境存在，如梦般的外境，唯是觉知、明知心的显现而已；唯识宗并不是观察心外之境，具不具足明知的法相，如判断分析无情法的石头具不具足明了觉知的法相，这在唯识宗的观点中从来没有讲过。所以每一个众生，从自身角度来讲，他的所见全部都像梦境一样，唯是明知心的显现分而已；除此之外，外境是根本不存在的，应该从这个角度来理解。

我们去年讲《中观庄严论释》时，论中宣说识的本体是明觉的体性；同样，在因明当中也是这样安立的。

下面宣说识的分类。

由境而言成多种，由识而言一自证。

识的分类：从外境的角度分为取自相的无分别识和取总相的分别识；从取境方式的角度分为正量识和非量识；从它本身的角度分为错乱识和非错乱识；而且，也可以分心和心所。无论怎样分，所有不同类别的识，实际上都离不开明了、觉知的法相。所以，不管是错乱识，还是正确识，所有识都具有一种明清的本体。这一点，通过我们自己的感受也能体会得到。

佛教理论中，不仅对于胜义谛的真相、诸佛菩萨的境界，开演得非常清楚，而且讲名言中识的分类时，也阐述得特别细致。你们很多人，以前可能学过一些心理学、生理学等方面的

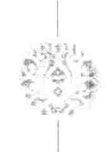
知识，但从实际来看，它们并没有真正讲到识的本体和分类之间的差别，并没有对识的有分别、无分别作细致的分析。现在世间人所著的书，虽然文字繁多，但并不具备这些重要的内容，也没有对这些内容作系统的归纳。

虽然可以从本体、对境等方面对识进行多种分类，但所有的识归纳起来就是唯一的自证；除此之外，自证不包括的任何识是不存在的。为什么这么讲呢？因为，明清的特征遍于所有的识，不管是眼识、耳识、鼻识等，还是错乱识、分别识等，在内观时都是明清的自证境界，也即是唯一的自证。当然，分开来讲时，就像《中观庄严论释》中所说，当眼识看见一个五颜六色的外境时，有取红色、蓝色、白色等不同颜色的眼识，还有取形状等多种眼识，但它们全包括在一个眼识当中；当然，还有耳识、鼻识等，但这些识都包括在自证当中。

在识的分类问题上，不说用密法等修行窍诀来抉择，暂时以因明的理论来进行观察、分析时，观点也是很殊胜的。从外观的角度讲，有分别念、无分别念等取境的识；但是从内观的角度来讲，识是唯一的自证，如听声音的识实际上是自证，见色法的境证也最终归入自证，除此之外根本没有其他非自证之识。若能真正通达自心，实际上就会通达万法；假如没有通达心的本体，不管外境当中的色法，还是分别念的总相，不一定能全部了达。从有些窍诀性的教言来讲，应了知心的本体就是自证。归根结底，识在独一无二的自证当中，这一点应该明白。

丁二（抉择此等之义）分二：一、量之法相；二、非量之识。

戊一、量之法相：



正量的法相，在后面讲现量和比量时还要宣讲，所以在这里暂时不讲。

戊二（非量之识）分二：一、破他宗；二、立自宗。

己一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

庚一、宣说对方观点：

首先我们要知道，在藏传因明历史上，关于识的分类问题有着不同的观点。一般来讲，所有的识包括在不悟识、犹豫识、颠倒识、正量识四种识中；当然，这四种识又可分为正量识和非量识，其中前三个是非量识。也可以说，所有的分别识和无分别识都包括在这四种识当中；除此之外的识，在这个世界上是根本找不到的。

有关非量识的分类，因明前派与萨迦班智达的观点不太相同。按照萨迦班智达的观点，非量识包括在颠倒识、不悟识、犹豫识这三个识当中；而因明前派则认为，非量识包括在五个识里面。

这五个心识，颂词当中是这样讲的：

现而不定伺察意，已决颠倒犹豫识。

此颂列出了因明前派所许非正量识的五种分类：伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识、犹豫识。

因明前派中的夏瓦秋桑、章那巴等，他们在内部细微的观点上有些不同，这从因明前派的书中也可以看得出来；但总的来讲，他们都认为所有的非量识包括在这五种识当中。首先应了解对方的观点，否则要破他们的立宗，则有一定的困难。

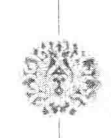
对方怎么样承许五种非量识呢？以下逐一宣说。

一、伺察意：认定前所未知的隐蔽分，而且与事实相符合的识叫伺察意。意思就是说，以前不知道的事物，现在了知，而且所了知的情况与实际符合，用现在的话讲就是估计。比如说，我估计今天可能来客人，在某个地方可能有宝藏等，因明前派认为这些都是非量，叫伺察意。但大家应该了知，《俱舍论》中的伺察意，与这里有些不同。伺察意，因明前派认为它是一种决定的心，它能了知以前不知道、隐蔽的事物，且不依靠任何推理。下面，萨迦班智达要破这个观点。以前上师如意宝宣讲《量理宝藏论》时，也再三地讲过，所谓的伺察意，就是人们平常凭自己的估计来判断一件事物，这就是伺察意的定义。

按照因明前派的观点，伺察意分为三种：没有理由的伺察意、颠倒理由的伺察意、不定理由的伺察意。

（一）无理由伺察意。比如有些人认为，这是我爷爷、奶奶那个时代的水井，这个古老的水井当中肯定有水，这是一种估计，并没有任何理由，并不能因为这口水井中以前有水，就认为现在有水。有些人没有理由地这样想，我的房子下面肯定有宝藏、如意宝吧！而有些人会想，我的房子下面有地雷，会不会爆炸啊？伺察意的结论是与事实符合的，没有任何理由地想，根本不存在的事物，这不是伺察意；虽然没有理由，但对境确实存在，这种估计叫无有理由的伺察意。

萨迦班智达的《量理宝藏论·自释》和其他论典中，都曾提及“古老的水井中有水”的伺察意。有些论师认为，实际上这种伺察意并非没有理由，因为以前这里面曾经有水的缘故，现在也应该有水。他们以这样理由来驳斥因明前派的观点，但



这种观点并不成立。因为几百年或者更早以前有水，不一定现在有水，这种理由不算是真实的理由。

（二）颠倒理由伺察意，即依靠不定、不成的理由而一口咬定所立真实。

不定因，比如说山上有火，因为那边有灰色东西的缘故。但这灰色的东西根本不能确定它是烟还是雾，以此为因就说山上有火，这是不定因；其虽然运用了推理，但是它依靠的是不定的根据，故是一种颠倒理由的伺察意。又如我听到呼呼的声音，那边应该有溪水，这种呼呼的声音，也不一定真实决定有水存在，这是以不定因来决断某种事物存在。实际上，所判断的结论应该与事实符合，这样才能叫做伺察意。

不成因，如说山上有火，我看见牦牛之故，牦牛之因根本不能成立火的存在。这种方式的伺察意，也是颠倒伺察意的一种。

（三）不定理由伺察意，即有些人根本不知道三相推理的方法，但却想当然地说：柱子肯定无常，因为所作的缘故。如果真正懂得三相推理，实际上这是对的，但因为他不是用三相推理推断，而只是自已估计的结果：“它是所作的缘故，应该是无常。”因明前派认为这种想法是一种非量，它属于不定理由的伺察意。

在此非量上，全知麦彭仁波切的观点跟因明前派的说法基本相同，但是究竟的意趣不相同，到时候我们也可以抉择。

按照萨迦班智达的观点，颠倒理由、没有理由、不定理由这三种伺察意根本不存在，如果真实观察可以归入犹豫识中，除怀疑之外根本不存在；而按照全知麦彭仁波切的观点，伺察意是存在的，它包括在不悟识里面。



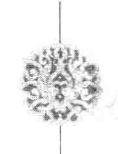
在世间当中，人们到底有没有伺察意呢？或者说人有没有“估计”的这种心态呢？肯定是有的！那估计的心是不是正量呢？不能安立在正量当中，但也肯定不是怀疑。为什么呢？比如说认为前面可能有水，在有水心态的作用没有间断的同时，又认为可能没有水，这种三心二意的心态才是怀疑。怀疑的特征就是，一种心态的作用没有断的同时，另一种相反的心态又出现。因此，按照全知麦彭仁波切的观点，对于真实存在的外境，以没有任何理由的方式生起定解，且估计的结论符合实际情况，从没有生起真实定解的角度（即生起定解的方式，并没有真实的理由）来讲，它包括在不悟识当中；从生起定解符合实际的角度来讲，也可以分在正量当中。但是这种正量，既没有通过现量见到，也没有依靠比量的三相推理，所以，它不能包括在现量和比量当中的原因就在这里。

这些不同的观点，对于刚学因明的人而言，这样说来说去，会不会搞不清楚，也许不会吧，这里只是大概讲一下而已。

二、现而不定识，也叫见而不定识，其法相是不违背反方面的增益而显现外境的自相。

见而不定识是无分别念，而伺察意完全是分别念，如认为古老的水井中有水。平时很多人特别喜欢用伺察意作为正量：“肯定是这样的，因为我觉得是这样的。”这就是一种伺察意，这种说法肯定不合理，不能成为正量。为什么呢？“我觉得”不能作为成立的理由，下面萨迦班智达要专门破这种观点。这是伺察意与现而不定识的差别之处。

现而不定识是不违反方的增益而出现外境的真相。什么叫不违反方面的增益呢？大家都知道，增益是依靠定解来断除



的，但是现而不定识属于现量，现量并不能断除增益，我们在下面还要分析，作为现而不定识，为何不能断除反方面的增益。然而现而不定识有什么样的特点呢？外境中存在自相的法，已经全部在它面前显现出来，只不过它没有生起真实的定解，这跟现量和比量还是有一定的差别。所以，全知麦彭仁波切最后将其归纳在不悟识之中，但萨迦班智达并不这样认为。

现而不定识分三：境相不明现而不定识、心未专注现而不定识、迷乱理由所致现而不定识。

（一）境相不明现而不定识：我们平时在外面，眼识面前晃过去的事物，虽然已经见到了，但是自己并没有发现。比如说下雨的时候突然打闪，红色的电光在眼前闪过，但是自己根本没有发现这一刹那的闪电；又如在密法中讲到人死亡之际，法性中阴一晃而过，一般凡夫人根本无法觉察此种现象。在这种情况下，我们的眼识到底生起没有呢？按照因明的观点来讲，应该是生起了。为什么呢？因为前一刹那的对境、作意和根三种因缘已经具足了，第二刹那肯定会生起眼识。但是刹那的眼识对于一般人来讲，根本无法清晰地感受到，因明前派认为这种情况叫境相不明的见而不定识。

（二）心未专注的见而不定识：当我们的心专注在一处的时候，另一个外境虽然已经出现在面前，但此时对这个外境根本没有生起定解，即未生起现量的抉择。比如有人在商店里面买东西，心专注在某个商品上，此时旁边有一个熟人擦肩而过，但是由于心太专注的缘故，并没有对眼前浮现的对境产生起定解；过后才想起：刚才我不是见到了吗！或者当熟人和他说起这件事时，他却诧异地说："我怎么没有看见？""怎么没有看见呢？你当时明明看到我了啊！"经常会有这种现象；或

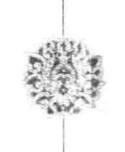


者心专注于一个特别对境的时候，虽然耳边听到了声音，但是没有生起定解。法称论师也有这样的故事，在他造《因明七论》期间，有一次，公主在他的饭菜里放了地丁，但他吃饭时根本没有觉察到苦味，实际上当时已经品尝了，但是因为心专注在写作上而没有感受到苦味。所以，因明前派认为这是一种非量，其原因就是对境虽然已经显现了，但却没有了知。

至此很多人可能会这样想："对啊！因明前派的观点的确是很好啊。"但过一段时间，萨迦班智达站起来开始破因明前派的时候，又马上转过来："噢，对对对！萨迦班智达说得也对。"有时自认为什么都不对，有时又感觉什么都对，这是因为我们的智慧还没有成熟，还没有深入的缘故。

（三）根识错乱导致的现而不定识，比如说将黄色的海螺看成黄金，或者把贝壳见成银子等。眼前虽然已经显现了，但因为自己的根识错乱的缘故，没有见到本体的真相，这就是根识错乱导致的见而不定识。

总而言之，所谓的现而不定识，它属于现量的范畴。那么它是不是正量呢？不是正量！现量有真实现量和相似现量，从外境真实显现的角度来讲，它可以叫真实现量；但是当时没有由现量生起抉择的定解，从这个角度来讲是非真实的现量，全知麦彭仁波切把它安立在不悟识当中的原因，也是这样的。如果是真实现量，如看见了红色的柱子，那在我的心相续当中，依靠它就可以引生出真正的定解："哦，我刚才看见了红色的柱子。"而现而不定识，虽然当时看见了，但是后来无法产生真正的定解，比如说心专注的时候，有熟人从旁边走过去了，后来熟人说："当时我从你面前经过，你还看了我一眼呢。"可是，自己怎么也想不出来。当时确实是看到了，但后来根本无



法产生符合实际的定解，从这个角度安立它是非量。

三、已决识：按照因明前派的观点，它是在已经了解的作用尚未失去之时，与反方面的增益完全相违来取境。它既有现量的部分，也有比量的部分，所以它是一种正量；而且，既然有比量，它对增益就可以完全断除，因为比量与增益完全相违的缘故。

所谓的已决识，即前面已经知道了，后面再次地知道，这个叫已决识。它既可以在现量后面产生，也可以在比量后面产生。意思是说，这个定解作为对境已经用过了，如果再用就不新鲜了，所以叫已决识；或者说所谓的已决识是一种遣除增益的智慧，其所取境是前面作用未失的定解。全知麦彭仁波切把已决识安立在正量当中，并没有安立在非量里，并说这个量有因和果，量的因有现量和比量，量的果就是已决识，因为现量、比量所产生的识都包括在已决识当中。

虽然萨迦班智达在这里驳斥了因明前派已决识的观点，但这种理论并不会对全知麦彭仁波切的观点造成妨害，因为二者的角度不同。那萨迦班智达为什么要破呢？他破的原因是，已决识的对境没有一个新的东西，已经知道完了的东西再次知道，没有任何必要，从这个角度把它安立在非量当中。全知麦彭仁波切为什么把它安立为正量呢？因为它符合实际的道理，即现量后面产生的已决识，与现量的对境相符合，比量后面所产生的已决识，与比量所抉择的道理相符合。

这些讲法跟《智者入门论》里面相比较起来，稍微有些不同，但也没有时间翻阅。而且这个问题，我们以前经常探讨，包括在法王面前也请教过。当时我刚来学院两三年，提问题的时候有点害怕，但是当时学院很多老的、年轻的堪布，都在法

王面前提问题，互相探讨，进行抉择。当时上师如意宝也讲得非常清楚，表面上看来，全知麦彭仁波切与因明前派都把非量安立为五种，那萨迦班智达驳斥因明前派的时候，会不会对全知麦彭仁波切的观点有损呢？根本不会的！两位全知的观点，只不过是角度不同而已，实际内涵上可以说是一致的，因为他们的所破和所立都有不同的着眼点。

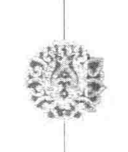
正如我刚才所讲的一样，我们刚学的时候，有时候好像什么都相违，什么都不合理；有时候感觉又什么都不相违，什么都合理，但这样是不对的。学因明的时候，要以自己的智慧详细分析，但分析的过程当中，对高僧大德，尤其是传承上师们的观点一定要用智慧去建立。当然，对已决识的抉择，在因明领域当中说法是比较多的，按照克珠杰的观点，已决识是一种忆念，即前面已经了知，再次地回忆，克珠杰是这样讲的。

按照因明前派的观点，已决识分三：现量已决识、随现量已决识、随比量已决识。

（一）现量已决识，比如说我第一刹那看见蓝色的柱子，第二刹那我再次看这根蓝色的柱子，第二次看的也是原来的东西，从世间的角度来讲它不新鲜了，已经看过之故，再次取的是已经看完了的东西，它的相续叫做已决识。

克珠杰尊者在因明里面这样讲，如果已决识是非量，那么全知佛陀的智慧也有成为非量的过失，因为全知佛陀能够一刹间无余照见万法，第一刹间照见万法后，第二刹那也要照见，那这样第二刹那以后所有瑜伽现量的智慧都有全部变成非量的过失。后来的有些大德对克珠杰回答说，遍知佛陀的境界是不可思议的，不应该用这种方式来进行观察。

（二）随现量已决识：如第一刹那现量见到了柱子，第二



刹生起分别念："哦，刚才看见红色的柱子。"此时，因为第一刹那已经现量见到，第二刹那以后的分别念，全部属于已决识。

（三）随比量已决识：比如说以烟推知有火，第一刹那通过比量了知后，第二刹那及以后了知火的分别念，全部是随第一刹那的推理而产生的，这些相续全部是随比量的已决识。

在座的诸位应当了知，因明前派的观点相对而言有些复杂。因为在其五种非量里，他们对伺察意、现而不定识、已决识这三种非量有独特的安立方式；而颠倒识和怀疑识与自宗观点相同，所以在这里萨迦班智达并没有破斥。

综上所述，我们应该知道：伺察意就是认定前所未知的隐蔽分，而且符合实际道理的识；现而不定识是不违反方面的增益而显现外境自相的识；已决识是先前已经了解的作用尚未失去，而与反方面的增益相违来取境的识。

因明前派对这几个非量的定义、概念，到底是怎样承认的，这个问题必须首先搞清楚；否则，后面萨迦班智达逐一遮破的时候（尤其是伺察意破得比较多，现而不定识破得不太多），就很难通达，因为没有清楚对方的观点，根本不知道破的着眼点在哪里，所以做到知己知彼非常重要。

庚二（破彼观点）分三：一、破伺察意自体；二、破现而不定识是非量识；三、破已决识乃不证识以外非量识。

以三种方式遮破：一、从本体的角度来破伺察意，因为萨迦班智达认为所谓的伺察意根本不存在，除了犹豫识以外无有伺察意；二、萨迦班智达认为现而不定识不是非量识，它应该

属于正量；三、萨迦班智达认为，除了不悟识以外，已决识根本不存在。

辛一（破伺察意自体）分二：一、总破；二、别破。

壬一（总破）分三：一、观察则不合理；二、发太过；三、以同等理而破。

癸一、观察则不合理：

伺察意终不待因，唯是立宗成犹豫，

若观待因不超越，真因或三相似因。

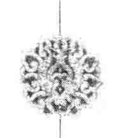
萨迦班智达开始对因明前派的观点进行破斥。

因明前派说，伺察意是不依靠推理，而且符合实际道理的一种意识。那么这种意识到底是观待还是不观待因？如果说不观待因，没有任何理由，如是则变成了怀疑，比如说认为古老的水井当中有水，但没有任何理由，那这只不过是一种估计，仅仅是立宗而已；如果说观待因，所有的因包括在真因和三种相似因之中，除了此四因以外，在这个世界上找不到其他的推理因。

如果说观待因，刚才说古老的水井里面有水，那有没有证成有水的因呢？如果原因非常合理就成了真因，原因不合理则成了相似因。那什么叫真因呢？比如说山上有火有烟之故，有烟在同品方面遍，在违品方面没有，三相完全具足。以这样的推理方式来建立，这叫做真因。

相似因分三：相违因、不定因、不成因。

一、相违因，指立宗与因之间完全相违，但是因本身成立于前陈有法之上。比如柱子（有法），是常有（立宗），因为无



常之故（因）。无常可以在柱子上成立，但与宗法常有完全相违。此时，我不能说这个因不成，如果说不成，那难道柱子不成立无常吗？所以，说不成是不合理的，应该说相违。

二、不定因，如山上有火，有灰色的东西存在之故。灰色的东西可能是烟，也可能不是烟，故不定。或者，你应该能说话，动物之故。动物中也有会说话的，也有不会说话的，故不定。这种不一定的推理叫不定因。

三、不成因，如山上有火，因为有牦牛之故。用牦牛来推出火是不成立的，故是不成因。

相似因有相违、不定和不成三种，皆包括在非量当中。相违因推出的识包括在颠倒识里；不定因推出的识是怀疑的犹豫识；不成因推出的识都是不悟识。所以，萨迦班智达认为：伺察意没有任何单独安立的必要，因为结论的理由若正确，则是真正的比量，包括在正量识之中；如果是相违、不定和不成等三种相似因推出来的结论，则分别属于颠倒识、犹豫识和不悟识当中。如此一来，在三种非量以外又单独安立伺察意为非量识，这根本没有任何必要。

Chapter 11

今天，我们继续学习《量理宝藏论》第二品观识。

昨天已经介绍了因明前派的五种非量识：伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识和犹豫识，前三者已学习完毕，因明前派对这三者的安立与萨迦班智达的观点有所不同，所以作者在复述完此三者之定义、分类后，马上驳斥他们的观点。

首先破伺察意分二：一、总破；二、别破。

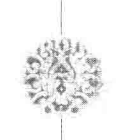
总破分三：一、观察则不合理；二、发太过；三、以同等理而破。

现在宣说第二：发太过。

二具理由伺察意，若不摄三似因中，

则成第四相似因。

我们知道，因明前派的伺察意分有理由伺察意和无理由伺察意两种。其中无理由伺察意暂时不观察，在别破时再进行分析。有理由的伺察意包括颠倒理由伺察意和不定理由伺察意两种，下面就观察因明前派的这两种伺察意能否摄于三种相似因当中。颠倒理由伺察意：如山上有火，因为有灰色或者雾蒙蒙的事物存在之故（不定因推理）；或者山上肯定有火，因为看见山上有石头之故（不成因推理），通过不成因或不定因来抉择事物。不定理由伺察意：如柱子是无常，所作性故，从表面上看这是一个真正的推理，但因推理的人根本不知道三相推



理，所以对他来讲，所作并不是真正的理由。以上这三种情况，因明前派认为属于伺察意。

我们对因明前派发问：你们的颠倒和不定理由伺察意，能否包括在不成[①]、不定[②]和相违[③]三种相似因当中？如果对方说不能包括，那么则成了第四种相似因，但这肯定是不合理的，因为对方也承认颠倒理由是不成因或不定因，而不定理由所运用的理由不齐全、不正确，肯定属于相似因，对此不必有任何怀疑。依靠这三种相似因来推断伺察意，如果它不摄于相违、不成和不定当中，就应该存在第四种相似因，但是这一点明显地违背了陈那和法称论师的意趣，因为二位尊者在《集量论》和《因明七论》当中根本没有宣说过第四种相似因。

所有相似因包括在三种相似因当中，所有真因含摄在比量中，所以单独提出一个三种相似因之外的相似因，这是不合理的。我们对此详细观察，萨迦班智达以这种方式来驳斥的时候，对方肯定会哑口无言、无话可说了，根本没有任何辩驳的机会，这是针对第一个问题来宣讲的。

伺察意若非似因，则已出现第三量。

如果因明前派说，颠倒和不定理由的伺察意是依靠推理产生的一种意识，但是这两种意识并不包括在三种相似因中，而是一种真因。

---

① 不成因：法相指在欲知法上所运用的因不成立；分类有于外境上不成、观待心前不成两种。

② 不定因：法相指对于证成所立指出怀疑的因；分类有不共不定因与共同不定因两种。

③ 相违因：法相指依靠某因必定颠倒证成所立；分类有外境相违因与观待心前相违因两种。

萨迦班智达驳斥道：你们许伺察意是真因，这是不合理的。为什么呢？你们明显承认它既非现量，也非比量，倘若除了现量和比量之外还有一个伺察意的正量，这是一件非常可笑的事。因为在任何一个因明的论典中都讲到，所有的量包括在现量、比量当中，没有一部论典单独安立伺察意为第三量，所以这种观点是非常不合理的。

若实决定仍非量，比量亦应成非量。

因明前派说，实际上伺察意有决定性，可以判断事物真实的合理性，但它并不是量。比如说古老的水井当中决定有水，水井也确实存在水，这种伺察意具有决定性，但它绝不能成为量。

萨迦班智达驳斥：你们的这种说法肯定不合理。为什么呢？如果已经决定了还不是量，那么比量也应成为非量了，因为比量也具有决定性之故。如山上肯定有火，有烟之故，通过烟推理火的存在，那这种决定也不应成为正量，应该成为非量。

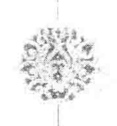
对方承认伺察意具有决定性，但不能成为量，以同等理来观察，则比量也应成非量，从而遮破了对方的补救。

下面颂词当中这样讲：

若定仍未断增益，则非能害与所害。

因明前派举例说明，我估计今天有客人来，客人肯定会来。这种伺察意有决定性，但是它不能断除增益，跟比量有一定的差别；比量能断除违品的增益，伺察意虽然有决定性，但是不能断除反方的增益。

萨迦班智达驳斥：这种说法是不合理的，因为决定与增益相违，它们是能害所害的关系。假若伺察意的决定不能断除增



益，则此二者非能害所害，但这与《释量论》中的教证“决定与增益，能害所害故”相违，所以对方已明显地违背了法称论师的意趣；然后从理证上观察，心相续中有决定性的同时绝不会存在违品的增益，如火决定存在，我生起了没有任何怀疑的定解，那么此决定性中绝对不可能掺杂一些其他的增益。所以，因明前派许“伺察意具有决定性，但是不能断除违品的增益”不仅与《释量论》的教证完全相违，而且与理证的观察，乃至与我们平时的感觉也完全相违。决定的定解与违品的增益犹如水火不相容一样，根本没有共存的道理。

若谓虽然无决定，真假犹豫三不违。

“若谓……”一般指对方的观点。

因明前派说真实伺察意，虽然不是决定事实，但与事实相符合。比如说我想今天会来一个客人，结果客人确实来了，这是真实伺察意；认为不会来客人而来了客人，这是颠倒识；今天也许来客人，也许不来客人，这种心态是犹豫识。因明前派认为真实的伺察意、虚假的颠倒识和犹豫不定的犹豫识，这三种识存在且相互之间没有矛盾。

所以因明前派认为伺察意是存在的，而且也符合实际的道理；也就是说，无论我的心如何执著，外境确实这样存在，那么这就是真正的伺察意。如果真实伺察意存在，那么颠倒识、犹豫识等也应该存在；这样一来，应该承认我们因明前派的五种非量识，其中成立伺察意的依据尤其充足。

这种说法是不合理的，下面萨迦班智达进行驳斥。

无决定失伺察意，成二则难立犹豫。

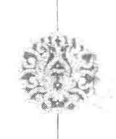
因明前派说，真实的伺察意虽然没有决定，但它是存在的。

萨迦班智达驳斥：倘若说伺察意没有决定性而又真实存在，那一方面你们就失毁了先前对伺察意所下的定义：符合实际道理、具有决定性的一种意识；另一方面，如果成二，即指上面的颠倒识和伺察意这两种情况成立，那所谓的犹豫识则无立足之地了。

因明前派在此问题上应有一定理由。为什么呢？以前我与其他的道友也互相探讨过，虽然萨迦班智达破他们时说，你们的颠倒识和伺察意，如果真如你们所说，那犹豫识就不存在了；如“水应该是存在的”这种真实伺察意和“水不存在的”这种颠倒识，假若这两种成立，那么你们因明前派所承认的犹豫识根本无有安身之处。但是在此问题上，对方会有可能说，我们的犹豫识并不是决定性的，要么水存在，要么水不存在，一种存在的心态没有间断的情况下，产生另一种水不存在心态，实际上这才是一种怀疑的心态。

对此，萨迦班智达在《量理宝藏论·自释》中也讲得很清楚：“通过观察不能生起定解的估计，智者们称之为伺察意。”意思是说，通过观察后没有生起真实定解的一种估计称为伺察意，智者们指的是胜天论师等；归根结底，在这里萨迦班智达把伺察意安立为估计。按照萨迦班智达的自宗，伺察意究竟属于何种心识之中呢？抉择到最后，除了犹豫识（怀疑）以外根本不存在。因为“水肯定存在，肯定不存在；或者也许存在，也许不存在”，不管怎样想，这些想法都没有任何真实的理由；为什么把它放在非量当中呢？因为没有充分的理由，完全是一种估计而已。

所以道友之间互相辩论时，所说的理由必须具有可靠性，不要只是：“我认为这是如何……”因为“我认为”还有待于



论证，“我认为古老的水井当中有水”或者“我认为古老的水井中无水”，这些都是一种伺察意。

萨迦班智达认为，伺察意归根结底应该属于犹豫识，虽然自认为如何如何，但认为存在与否的理由都不充分，故而安立为犹豫识。而全知麦彭仁波切把伺察意安立在不悟识中。为什么呢？因为伺察意是心识没有生起真实的定解，如外面水存在与否，通过现量没有了解、决定，有比量因但理由不充分，所以从没有生起真实定解的角度安立伺察意属于不悟识。

上面这两位尊者的观点是否相违呢？实际上并不相违，因为暂时安立时，二大尊者共称在犹豫识、不悟识以外的一种心态叫伺察意。从表面上看，伺察意并非不悟识，因为不悟识是完全没有了解真相，但是因明前派的伺察意，其对境是真实存在的，而且这种估计也符合实际情况，所以因明前派认为把它安立在不悟识中是不合理的。

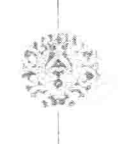
但实际上，伺察意、不悟识都包括在非量中，不可能包括在正量里面。为什么呢？首先，它不能包括在现量之中，因为现量是无分别识，而伺察意（估计）是分别识；也不能包括在比量当中，因为比量的理由要充分，任何人听到皆说：“对对对，确实是这样！”比如说我们对佛陀的教言以及任何道理，具有充分的理由，通过比量都可以推出来，而伺察意根本没有这种理由，所以不能包括在比量当中。如果伺察意不包括在现量、比量中，那它归属在哪一个识当中？萨迦班智达认为单独安立这样的识没有必要，但全知麦彭仁波切认为暂时可以这样安立，但究竟包括在不悟识当中，这种安立无有任何错误。顾名思义，如我估计明天会来客人，第二天确实来了客人，这只不过是运气或碰巧而已，实际上并没有任何理由推出明天来客

人，结果真的来了，从对境的角度来讲，似乎属于正量；但从有境分别念的角度来讲，根本没有任何理由，没有决定性，只是估计，结果碰巧符合实际情况而已。如果是量必定有决定义，且能遣除决定性违品的增益，而伺察意从有境的角度来讲根本没有决定性，所以安立其为非量。

学习因明时，大家最好相互研讨。在此过程当中，有时候站在因明前派的观点，有时候站在萨迦班智达的立场，心平气和地进行探讨，这样能增上自己的智慧。这仅仅是从表面上看一个颂词，但是如果你详细地分析，其中肯定可以挖掘出许多甚深的道理来。

大家一定要把二者之间的差别分析清楚，所谓的伺察意存不存在呢？暂时应该是存在的；伺察意是正量，还是非量呢？应该是非量。既然都安立在非量当中，那因明前派与全知麦彭仁波切的观点相不相同呢？从数目上看，应该是相同的，非量识的数目都是五种；但意义上有差别，伺察意、现而不定识、已决识属于非量当中，已决识是正量的果。全知麦彭仁波切的《智者入门》跟这里所说的有些不同，这些道理值得仔细思维、比较。

我在 1989 年时讲过一两遍《量理宝藏论》，后来法王去印度的时候，当时尼泊尔有敦珠法王的一个寺院，里面有我们学院去的一位法师，他一定要我讲一遍。法王如意宝弘法事务繁忙，一般早晨 7 点开始出发朝拜圣地，当时在尼泊尔呆了大约半个月，所以只有凌晨 4 点多到他们寺院里面去，在半个月当中把《量理宝藏论》的颂词讲完了。当时讲得特别匆忙，不过当时听众都感觉可以。此后 18 年中，去年翻译本论时看了一遍，其间再也没有翻过。



下面以同等理来破析。

或如真实伺察意，倒伺察意何非理？

因明前派承许无理由、颠倒理由和不定理由的伺察意三者是真实的伺察意。什么叫真实的伺察意呢？如我认为古老的水井当中有水，实际上水井中确实存在水，因明前派认为这是符合实际道理的伺察意。

萨迦班智达反驳：如果真实的伺察意存在，那为什么不真实的伺察意不存在呢？比如说明天我要到什么地方去，结果真的去了，这是真实的伺察意；如果我明天要去某地，结果没有去，这种非真实的伺察意也应该存在而且是合理的。既然能断定所未知的隐蔽分，而且与事实符合是真实的伺察意，那么断定所未知的隐蔽分，与事实不符合的是颠倒伺察意，这有什么不合理？

许则失真伺察意，

如果因明前派承许："噢，对对对，你说得对，我们也承认颠倒的伺察意。"

萨迦班智达驳斥：你们因明前派如果承许伺察意存在，所抉择的与实际不符合的情况，而你们对伺察意的定义是符合实际情况，如此一来，则明显摧毁了你们自己所安立的伺察意的法相，即失毁了真实伺察意。

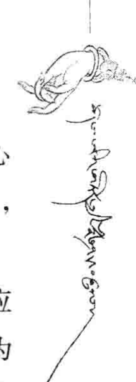
非尔前者亦同非。

如果因明前派说：颠倒的伺察意不合理（非尔）。

萨迦班智达驳斥：倘若颠倒伺察意不合理，那你们因明前派所承认真实的伺察意（前者），也不合理（亦同非）。

模棱两可成犹豫，设若容有坏定数。

因明前派说颠倒伺察意是不合理的。为什么呢？原因是明



天客人来或者不来的这种颠倒伺察意带有怀疑、模棱两可的心态，已经成了犹豫，这是不合理的。如果颠倒伺察意不合理，那么真实的伺察意也有怀疑的心态，这样它也不合理了。

如果对方承许真实的伺察意存在，那么颠倒的伺察意也应存在，如是就完全毁坏了你们所决定的数目。为什么呢？因为你们因明前派说符合实际道理是真实伺察意，现在又凭空出现一个不符合实际道理的颠倒伺察意，如此一来，你们因明前派认为的五种非量的识，其中真实伺察意“生”了一个颠倒伺察意，总数就成六个了，你们决定的五个数目就被毁坏了。

若是倒识伺察意，亦应成量同等理。

倘若你们因明前派认为颠倒伺察意是颠倒的，以同等理可以推出，真实伺察意应该成为正量，它可以列入比量当中。

对方认为颠倒的伺察意在这里安立是不合理的，因为它完全是颠倒的，与伺察意的法相不符。如此一来，如果认为颠倒伺察意是颠倒的，那真实的伺察意就是正确的；如果伺察意是正确的，那么它就应该成为正量，不是你们所说的非量了，这以同等理完全可以互相推出，所以这种说法是不合理的。

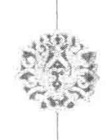
大家应该清楚，此处总破是通过观待因或不观待因来观察，了知所谓的伺察意是不合理的。接下来别破真、假伺察意，通过两种方式来进行观察，它们也是不合理的。

别破分三：一、破无理由的伺察意；二、破颠倒理由的伺察意；三、破依教之识为伺察意。

第一：破无理由的伺察意。

设若无因伺察意，真实一切成真实。

由前可知，无理由伺察意，如认为古老的水井当中有水，



这样的估计是真实伺察意。

萨迦班智达认为这种说法不合理，为什么呢？没有任何因（理由）就说水井中存在水，此伺察意若成为真实，那么一切都成为真实了，比如有人认为："啊，我这个穷人的家下面肯定有宝藏。"这样估计也是真实了；"明天早上7点钟的时候，我在虚空当中飞来飞去，在众人面前显示神变。"这样的梦想也成真了。如果没有任何理由的凭空捏造成为真实，那么什么都可以变成真实了，但这肯定不合理。

我觉得道友之间辩论时，如果仅仅说"我是这样认为的"或"我觉得是这样的"就成为正确，那么你想什么就应该像在如意宝前祈祷一样马上出现，这是多么惬意啊！但这是不可能的事情。所以通过因明进行辩论时，一定要有确凿的证据，反之则不能随便立宗。假如要立宗，一定要有可靠的原因，否则成了伺察意。

伺察意能不能判断事物呢？不能判断，但是心里可以这样胡思乱想，因为众生的分别念是无边无际的，如想："我可能马上要成就了，我今生当中一切都没有希望了"等。凡夫人的"估计"非常多，但真正扪心自问："我凭什么成就呢？因为我天天都不修行。"这是不是原因呢？什么理由都没有，最多只是估计而已。

通过因明分析自己的心态是非常有必要的，如果通过这样的方式详细地分析，在有些窍诀性的教言中讲，依靠极其尖锐的智慧宝剑，认识、分析自己的心态，这样能解开自相续中分别念的罟网。

总之，如果无理由的伺察意正确，那么就有一切都正确的过失。



第二，破颠倒理由的伺察意。

大家应该清楚，颠倒理由的伺察意有两种：不成因和不定因。

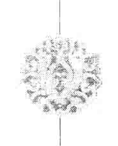
若是倒因伺察意，则与意趣成相违。

颂词中的“意趣”指法称论师论典的意思。

你们承认“颠倒理由的伺察意是真实”的观点是不合理的。为什么不合理呢？因为法称论师在因明七论中，把不定因产生的定解安立在怀疑中，不成因产生的定解安立在颠倒意识中。如此一来，你们因明前派的这种立论——不定因和不成因所抉择出来的定解都是伺察意，与法称论师的观点明显相违，你们再怎样辩驳，实际上也不能超越法称论师的智慧。如果放弃了法称论师所造的如此弥足珍贵的论典，在世间上要依靠因明宣扬自己则无有是处。

我们应当了知：用所量建立无常，这是不定因；瓶子无常，是柱子之故，这是不成因；以常有建立无常，这是相违因。前面我们也讲过，这三种相似因所生的意识不是伺察意。为什么呢？因为伺察意要得到一个符合实际的结论。你们因明前派一边说伺察意所判断的外境是真实的；一边又说依靠不定因、不成因推理，那它们所得出来的结论会有正确的机会吗？这是不可能的事情。法称论师再三说，不定因和不成因抉择出来的结果不是正量，也不符合实际道理，可是你们因明前派一直认为依靠这种方式证实出来的东西是符合实际道理的，这是非常可笑的事情，绝对不合理。

此外全知果仁巴也讲到，所谓没有理由的伺察意，并不是没有理由，应该有理由。为什么呢？以前在水井里面有水，依靠这种理由推出现在也存在水，所以你们因明前派把它安立在



无有任何理由的伺察意中，这种说法肯定不合理。

第三，破依教之识为伺察意。

因明前派认为，无论如何，伺察意在内外教的论典中都出现过，由此原因，它决定是存在的。

知自他宗教典识，归四识非伺察意。

因明前派认为伺察意应该存在，理由是它在自宗他派的有些教典当中出现过。比如《俱舍论大疏》中讲到，加行道的一些境界是伺察意或已决识；《现观庄严论》中，也有加行道的有些智慧是伺察意的这种说法。因此他们认为，在论典当中既然出现过伺察意，它就应该存在，但它不是正量，应该是非量。

但这说法是不合理的。因为所有的识包括在四种识当中，这其中并没有伺察意。意思就是说，无论是经典、论典，凡是非常合理的，如佛教中的四谛、二无我、释迦牟尼佛是真实的量士夫等，这些识全部包括在现量和比量当中，皆为正量识；外道依靠恒河来洗自己的罪业等说法属于颠倒识；有些人认为，在自相续当中的罪业依靠修行能否清净，对此有一些疑惑故包括在犹豫识当中；有些虽然有一种想法，但是根本不知道真正的真理，这叫不悟识。除了这四种识以外，在这个世界当中根本没有必要单独安立一种其他的识，所以你们因明前派这样安立是完全不合理的，有些人以前可能学习过心理学，研究过有情的内心状态，菩萨的入定境界和佛的不可思议的智慧，我们暂且不谈；但是众生的分别念，尤其是相对我们人类而言，所有的正不正确的识全部包括在这四种识当中，除此之外没有其他的识，大家一定要记住这些道理。

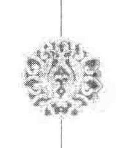


综上所述，所有的识包括在正量识和非量识当中。正量识是符合实际道理的，就像无我、万法皆空等定解全部包括在正量当中，因为真正依靠理证和教证进行观察时，它们没有任何妨害。非量识则有正理的妨害，如有些论典中所宣说的“杀生获得解脱”等，若自认为这些观点合理则是颠倒识；有些论典中虽然已经讲了一些道理，但是它根本没有说到真相，这叫做不悟识；有些无利无害，如三心二意，也许有功德，也许没有功德等，这样的心态叫犹豫识。除了这四种识之外，并没有其他的识。

大家应该知道佛教的伟大，因为佛教中明确讲到，所有的识包括在这四种当中。自己平时也应该探索一下，除了这四种识以外，还有没有另外的识？其实绝对是没有的。

平时我们对佛教的认识，也完全可以包括在这四种意识当中：有些人认为释迦牟尼佛所讲的前世今世等完全合理，不管他是现量见到，还是通过比量了知，这种心态皆叫正量识；有些人自认为佛陀所说的不合理，前生后世根本不存在，根本不懂而去理解，如声音本来是无常，反而认为是常有，这是颠倒识；有些人根本无法举出任何前生后世不存在的理由，只是没有找到真相而不懂，也并不是在反方面已经误入歧途而生邪见，这种对道理不懂的心态叫不悟识；有些人一直怀疑到底有没有前世，这种心态叫犹豫识。所以我们对佛教的看法也只是这四种识，判断任何一个事物，从我个人而言，除了这四种识以外根本找不到其他的识。

当然，许多知识分子的确学过不少的知识，尤其是在科学技术方面；但是在对人的心理研究方面，不要说胜义中，如一些光明大圆满和密法的窍诀等，就是世俗中的心理分析也未深



入研究过。我虽然学得不太多，但是以前在有关心理学方面很有兴趣，当时也下过一定的工夫。学生时代的时候，确实认为人的心理值得剖析，由此在很多方面都分析过，但越分析越复杂，最后自己也是感觉晕头转向、不知所措；而回过头来，在佛教因明的领域当中才找到归宿。如果继续分析，《俱舍论》中讲 77 种或 51 种心所，若广说则有千千万万的分类。正如萨迦班智达在本论后面说的一样，仔细分析所有的心态则有无量无边；归纳而言，各自有它的类别、种类，如不了知正确道理的识包括在不悟识这一种类当中，昨天说伺察意包括在不悟识的原因也是这样。所以，一切心态肯定能分，如“估计”和“我不懂”，从表面上看是两种心态，但是归纳起来可以摄在不悟识当中，这是佛教中归纳、扩展的两种特点。因此学习因明时，大家应该使自相续获得这种正见，这一点非常重要。

如果有了正见，则无论遇到什么违缘或者辩论都不会失败。在《密宗大成就者奇传》当中记载[1]，有一个大成就者叫小歌萨拉，首先他想在一个外道的论师前出家，结果外道论师没有摄受且不让他出家，他极为不满，并发下一个愿，等到智慧成熟的时候，一定要和他辩论；后来他到内教的一位上师那里去出家，学习婆罗门及内教的一切学问，并精通无余；后来，他到外道的上师面前，与其进行辩论，结果大获全胜。在佛教历史上，这种通过辩论破邪显正的例子不计其数。

---

① 详细情节请参阅《显密宝库 18》本传记第五品、光明大乐教言受教传承之 36：精通外道的小歌萨拉班扎。

Chapter 12

因明前派将所有的非量分为五种，我们一个一个地破斥。前面已经分析了，因明前派所承认的伺察意不合理。今天是第二个问题，也就是破现而不定识。

辛二、破现而不定识是非量识：

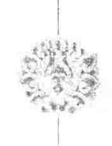
设若现而不定识，非为真实之正量，

一切现量成非量，现量决定已遮故。

因明前派安立现而不定识的法相是：不违反方的增益而能完全现出对境的自相，叫现而不定识。它分为境相不明、心未专注和颠倒理由导致的现而不定识三种。其中每一种都不违反方的增益且都是现量，但是都不具备决定性，因而因明前派认为它是非量。

萨迦班智达破斥对方的观点，如果你们因明前派承许现而不定识不是正量，而归属于五种非量识中，则现而不定识以外的根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量等，这些现量都成了非量。为什么呢？因为现量是不具有决定性的。这一点，在法称论师所著的因明论典，尤其是《释量论》中着重强调过，所谓的现量不可能是决定识。大家都知道，决定识是一种定解，此点在《定解宝灯论》中，也讲得非常清楚。

如果对方说，无论任何现量，没有决定的缘故不能成为正量，只能成为非量，那么所有的现量就都成了非量；如果对方



这样承许，那正量中现量就不存在了，只剩一个比量，而按照佛教的观点这种说法是完全不合理的，如是遮破了因明前派的观点。萨迦班智达的意思是说，你们所许的现而不定识，除了现量以外根本不存在。

而全知麦彭仁波切对此持有不同的观点，这个也值得分析。为什么全知麦彭仁波切把它安立为非量呢？这是从心里不能生起定解的角度安立的。有些人这样反问："如果不能生起定解就成为非量，那么根现量、意现量等会不会全变成非量呢？"不会的！为什么呢？因为依靠根现量和意现量的能力，于后面可以产生定解，而现而不定识永远也不可能产生定解。比如说心不专注现而不定识，当时在很短的时间中有人擦肩而过，但后来无论别人如何说，依靠这种现量的能力也不能生起决定性；同样的道理，迷乱理由所致的现而不定识，当时因为你的眼根错乱把贝壳看成银子，故依靠自力不可能产生定解，虽然依靠他力可以产生定解，但依靠他力不属于真实的现量。因此，全知麦彭仁波切把伺察意和现而不定识都安立在不悟识当中，其原因也在这里。

那萨迦班智达为什么要破它呢？因为按照因明前派的观点，承认它是非量，实际上此种意识在本体上不成立。萨迦班智达自宗认为这种现量是相似现量，比如说眼见两个月亮，说明眼根有损害或有故障，所以无法如实地照见外境的自相。

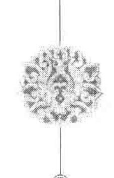
对现而不定识，萨迦班智达和全知麦彭仁波切的观点并不相违。为什么呢？如果从能照见的角度来讲，萨迦班智达认为它是现量。全知麦彭仁波切也认为它是真实现量，只不过对于境相不明现而不定识而言，由于时间特别快，当时无法生起定解而已，实际上已如理如实地照见外境了；迷乱理由所致的现

而不定识，如把贝壳看成银子，实际上他已经看见了，只不过根识错乱而已。因此，从照见对境的角度，全知麦彭仁波切也承认它是现量，萨迦班智达驳斥因明前派的原因也是这样的。但从能生起定解的角度来讲，因为依靠这种识永远也不可能在自相续中生起真实的决定性，所以全知麦彭仁波切把它安立在不悟识中。于此，因明前派跟萨迦班智达的观点稍微有点差别，这方面大家应该清楚。

我们这次听受因明的道友，一定要掌握这种思维方式，并依之进行观察、推理。当然在观察时，可能会产生这样的想法：到底不悟识、现而不定识等对我们的生活有什么关系呢？虽然在吃饭、工作、上班等很多方面，与现而不定识、伺察意不一定有关系，但当你详细观察识、外境的时候，就会知道哪些是正量，哪些是非量，而这种分析会对自己正见有很大的帮助。又有些人可能会这样讲："到底学习因明对我们的修行、智慧有什么帮助？"我觉得学习任何一个知识，它的每一句、每一段全都与你的生活非常相应，这在任何一部论典中，包括净土宗、禅宗或者其他的中观论典等都是不可能的；其实，大到宣说器世界的状况，小至剖析柱子、瓶子的生住灭等，在学习的过程当中会产生这样的结果——自相续的增益逐渐减少，正见日益增上，这就是闻思正法的功德。

于此，萨迦班智达破斥现而不定识的篇幅并不大，只用一个颂词驳斥对方的观点。接下来讲已决识，对于已决识，萨迦班智达认为它应该包括在不悟识中，除此之外并无单独的非量已决识。

辛三（破已决识乃不悟识以外非量识）分二：一、总破；二、别破。



壬一、总破：

已决识若以理究，则已成为不悟识，

颠倒识或正量识，此外他识不容有。

前面讲到，所有种类的识，除了正量识和三种非量识（颠倒识、犹豫识、不悟识）以外别无其他。所以无论如何，因明前派所承认的已决识，应该属于这四种识之中。

从内教的角度来讲，无论是藏传佛教的萨迦派、格鲁派等，还是汉传佛教的宗派都可以这样承认。虽然净土宗、禅宗在这方面分析的论典不太多，但是无论哪一个宗派，归纳起来，所有的识除了这四种之外不可能再有其他的。所以，如果真正用智慧来观察你们因明前派所承认的已决识，它要么成为不悟识，要么成为对真正的实相没有如实地了知，反而用邪知来束缚的颠倒识当中，或者是具有怀疑心态的犹豫识，以及以现量和比量进行分析的正量识。除了这四种识之外，其他的识根本不可能存在。

而你们因明前派所承认的已决识，其法相是已经抉择完了的东西，没有失去前面作用的识。我们以因明的理证智慧进行推究、观察和探索，它不是犹豫识，因为犹豫识是一种三心二意的心态，而已决识是已经抉择完后再次去认识，所以它不是犹豫识。如果它不是犹豫识，那它是什么识呢？对此，萨迦班智达在他的《自释》中观点很明确，蒋阳洛德旺波尊者的讲义中也认为：在这所有的识中，你们所承许的已决识应该包括在不悟识当中。为什么呢？因为所谓的已决识是自己回忆前面的对境，而没有新的了悟对境，这其中有两个原因：首先是仅能回忆前面已经感受过的这种对境，然后它没有新生的对境。从这个概念的角度分析，不悟识应该也有这种特点。不悟识实际

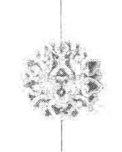


上是没有完全了知它的本体，从现在已决识的角度来讲，它的本体是前面已经了知后来再次知道，已经用过的对境，再用就不新鲜了。萨迦班智达的意思是，对方所许之已决识应该包括在不悟识当中。在这个问题上，前一段时间我已讲过，全知麦彭仁波切的观点与这里还是有些差别。

虽然已决识属于非量，但我们不能把它看作是很不好的识。尤其是在《现观庄严论》或者其他大乘论典中讲到，已决识在修行过程当中是不可缺少的。因为已决识是已经知道后再次知道的一种状态，所以在加行道时，很多的境界全部属于已决识。为什么呢？因为加行道还没有现证初地菩萨的无二慧，于此他会反复串习资粮道时抉择的正见。比如在资粮道时通过闻思、推理已经抉择了人我不存在，那在加行道时，无我的有境就是一种已决识；通过智慧观察，了知身体不清净，这种不净观的有境也是已决识，通过推理了知一切万法为无常之性，万法无常的定解也是一种已决识。所以永远把已决识抛开，认为它只是一种非理作意，这是不合理的。之所以全知麦彭仁波切究竟把已决识安立为正量的果，其原因也在这里。

当然全知麦彭仁波切跟因明前派的观点有所不同。因为因明前派的已决识分了现量已决识、随现量已决识和随比量已决识三种；现量已决识既是现量，又是已决识，也就是说，它既是分别念，又是无分别念的同体法。这一点，下面还要进行破析，而且全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也不承认这一点。

对我而言，学习《释量论大疏》已接近20年了。现在回忆起来，当时上师讲的时候，学得确实非常仔细；我想在座学因明的诸位，跟当时我们学因明的人可能有些不同。当时我们不管早上、晚上都特别地精进，除了中午急忙吃一点东西以



外，一直在因明上面下工夫。上师每天在下午一两点钟上课，接近上课时基本上当天所讲的内容全部能背出来，每天基本上都这样。而在座特别精进的人，有没有这样也不好说，不过有时看你们还是非常精进。今天，有些发心人在我面前说特别忙，我觉得他们好像不太忙，不管说话、做事情都显得比较悠闲，当然肯定是很累的。我们以前闻思的时候，恐怕不是这样的，也许是自吹自擂吧；但实际情况，一方面对因明信心非常大，再加上上师如意宝也讲得相当地殊胜，而且当时上师要求每一个法师必须当场先从总义方面讲，然后再从字面上解释，每天若不看仔细，自己就觉得心里没有底，所以当时自己也有点傲慢的感觉。现在我有时候这样想，因为有一点基础，有些印象也比较深，再翻一下《释量论大疏》，可能没有大的问题。当时是 1987 年冬天讲的，距现在基本上已接近 19 年了。

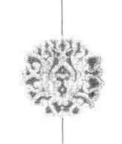
刚才讲到已决识，按照全知麦彭仁波切的观点，它可以从两方面来理解：一方面它属于现量和比量的果，或者说应该属于量，为什么呢？因为它是依靠现量、比量的他力而产生的。前面已经观察过，它并不是依靠自力产生的，而是依靠现量、比量的力量而产生定解，所以从此角度承认是量。从另一个角度讲它是非量，为什么呢？因为前面已经了知了，实际上再次地了知是多余的事情，没有新的知识，从这个角度安立为非量。

综合以上两种观点，萨迦班智达与全知麦彭仁波切的观点应该是相同的。为什么呢？因为萨迦班智达也承认，随着现量有一个识产生，比如说我第一刹那看见红色的柱子，第二刹那在我的相续当中生起刚才的所见："哦，柱子是红色的。"这种脑海当中红色的概念叫随现量的已决识。它是不是正量呢？从

随现量的角度来讲应该是正量；但是从对境的角度来讲，没有什么新的知识要了知，因为第一刹那所见的东西，第二刹那全部是一种总相，从这个角度来讲是非量。然后随比量已决识，第一刹那通过推理进行观察，如以所作了知无常，第二刹那以后就知道柱子是无常的，因为以前通过比量已了知故。这样一来，这种识是不是正量呢？从有境的角度讲，它是比量；而从对境的角度讲，因为除比量得出的结论之外没有新的知识，所以叫非量。因此全知麦彭仁波切把它安立为量的果，即现量和比量的果，其原因就在这里，在《智者入门》中也是这样安立的。那么，萨迦班智达承不承认这一点呢？虽然他在这里着重破斥对方观点，但是他承不承认这种现量见了后产生的分别念相续，是符合实际外境的一种识呢？这一点萨迦班智达也会承认；那么通过比量而得出来的有境，承不承认它符合实际道理呢？他会承认的，因为柱子本来是无常的；那它是不是量呢？从有境的角度来讲，萨迦班智达也承认它是量。

因此，对自宗传承上师们的智慧确实更有信心。当然《释量论大疏》当中关于这方面的窍诀是相当多的，当时学的时候虽然自己的智慧很钝，但却越来越对自宗的传承上师们生起信心，尤其是学比较深一些的道理时，更能体会到他们的智慧是无与伦比的。

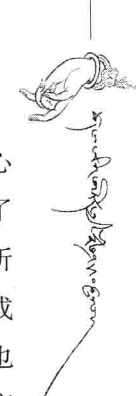
按照全知麦彭仁波切的观点，已决识是非量。为什么安立为非量呢？因为萨迦班智达在这里已经讲了，它应该属于不悟识，这一点麦彭仁波切也承认。为什么呢？因为没有什么可了知的东西，从而安立在非量当中。关于这一点，绒顿班智达在其《量理宝藏论注疏》中也有类似的说法，柱子第一刹那中是无常，第二刹那它成了已经了知了的东西，实际上已了知的事



物再推理，这是一种不成因。在其他因明当中也有这样的讲法，比如说我不知道柱子是无常，另外一个人说："柱子无常，因为它是所作故。"以前不知道柱子是无常，现在我知道了，那么这个推理是正确的；然后我把这种推理跟法称论师说："法称论师，你听着，我有一个推理：柱子是无常，因为它是所作之故。"而法称论师早已知道柱子是无常的，那么因明中就把这种推理安立为不成因，虽然柱子无常是成立的，但此立宗在对境前早已成立，所以你再在他面前安立则成了多余的事情。同样的道理，所谓的已决识从对境的角度来讲，第一刹那通过推理论证柱子是无常的，实际上第二刹那以后的识是正确的，但是这样的论证对已了知此立宗的补特伽罗来讲是多余的事情，所以为什么萨迦班智达把它安立在不悟识当中，原因也是这样的。

当然这个刹那，按理来讲是成事刹那，并不是时际刹那；如果是时际刹那，根本没有办法在如此短的时间当中产生一个比量的推理，所以在因明中的刹那一般是成事刹那。在《大乘阿毗达摩》当中也是这样讲，所有的所断和对治的圆满全部是在成事刹那中安立的，并不是安立为最细微的时间刹那；如果是最细微的时间刹那，那么产生对治，断除所断等这些都不能成立，即使在圣者根本慧定前这些也不能成立。比如说，我们推理"柱子无常，所作性故。"那这一个推理之中要有多少个时际刹那啊！所以肯定不是时际刹那，而是成事刹那。第一个成事刹那我现量见到，第二个成事刹那产生分别念，从此以后，所有的这些刹那全部是已决识。

有些人是这样的，有些法以前在法师面前没有听过就觉得有信心，"我去听一听"，听了一次就觉得是已决识了，"以前



听过了，不用了，我不去了可不可以，请个假吧。《大圆满心性休息大车疏》以前在堪布面前听过一次了，我这次不用去了吧？”真正的修行人，以前像华智仁波切在如来芽尊者前，听了二十五遍《大圆满前行》；但是我们自认为，听了一次就成了已决识，不用再听了。实际上，从已经成立的角度来讲，也可以说这是一种已决识；但全知麦彭仁波切从量之果的角度说，它不是非量而是正量。应该从这个角度理解。

总之，刚才这个颂词真正以理推究，除了这几种识以外，你们所承认的已决识，根本没有机会安立。

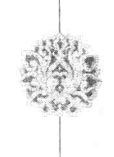
壬二（别破）分二：一、真破；二、遣诤。

癸一（真破）分二：一、破相违法为同体；二、破根识种类为量。

子一、破相违法为同体：

这种观点只有因明前派承认，全知麦彭仁波切和其他宗派都不会承认。为什么呢？前面因明前派分已决识时有三种：现量、随现量和随比量已决识。他们承许的现量已决识，其第一刹那是真正的现量，跟已决识没有任何关系，第二刹那、第三刹那……也全部是现量，但跟已决识是同体的关系。比如说我看见红色的柱子有十个刹那，第一刹那见它纯粹是现量，没有已决识的成分；第二刹那我又见一次，原来的现量相续没有断，所以也有现量的成分，以前了知了再次了知有已决识的一部分。所以他们认为已决识和现量是同体，它既是现量，又是已决识，有这样的识存在。

对其观点，萨迦班智达将予以驳斥；同样，全知麦彭仁波切的《释量论大疏》里面，也不承认这种观点。



下面遮破他们的观点。

现量现在无分别，已决过去乃分别，

境时缘取方式违，彼二同体岂可能？

因明前派承许现量和已决识是同体，萨迦班智达并不承认。为什么呢？因为现量有以下几方面特点：现量本身是无分别识；对境是现在的对境，即时间是现在；对境是自相；取境的方式明明清清、了了分明，也即外境的形状、颜色一目了然，所有特点将会呈现在眼前，它取的是自相，取境的方式非常清楚。从本体、对境、时间和取境的方式等这些方面观察，现量具有以上特点。而所谓的已决识，你们承认它是一种分别念；对境是总相（共相）不是自相；时间是回忆过去的一些事情（我们前面已经讲了，已决识是以前知道完了的再次知道，所以它的对境是过去的事情）；取境的方式是模糊不清、混淆的（因为分别念以总相的方式取境，不可能像现量那样清楚）。所以，从本体、对境、时间、缘取的方式这几个方面来看，已决识全部具足分别识的特点，即使说已决识是现量，也是不可能的事情。对比来看，此二者从本体上讲，一个是无分别念，一个是分别念；从时间上讲，一个是现在，一个是过去；从对境上讲，一个是自相，一个是总相；从取境方式上讲，一个是清楚，一个是模糊。所以，通过本体、时间、对境和缘取方式这四个方面进行观察，因明前派承认此二者同体的说法，是完全不合理的。

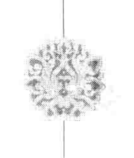
以前，嘎玛巴秋扎江措在其因明论典《理证海》中对《量理宝藏论》的有些观点作过驳斥。当时他说，你们承许现量的对境是现在，而现量是依靠前面的作意、对境和根这三种缘因产生的，那么有境的对境到底是过去，还是现在的？如果是过



去则与已决识没有什么差别；如果不是过去而是现在，那跟前面的雪域派所承认的没有什么差别，有境和对境成了同一时间。

但实际上这种过失并不存在，这在因明七论当中也说得非常清楚，如《定量论》等一些因明论典中分析对境的时候，必须要站在经部宗的立场。此时，会不会存在境和有境同时的过失呢？不会有的，为什么没有呢？因为分别念的对境是很长远的，它既可以是刚才的前刹那，也可以是昨天、去年，乃至几百年前的事情。总之，分别念的对境是很长的时间，凡是能回忆的，都可以作为它的对境。而所谓现量的对境则是同时。虽然现在的眼识是前刹那的根依靠作意和对境而产生的，也就是说，现在眼识的对境并不是当下的外境，它们两个之间有刹那的差别，但是我们一般讲名言概念时，并不是在最细微的刹那上安立的。比如我们平时认为的现在，你看一刹那间当中，我说现在的时候，眼识早就已经产生了，所以当时的时间是非常短暂的；从刹那的角度来讲，境和有境有一刹那的差别，但从人们名言习惯的角度来讲，这就是我们所谓的现在。

以前我特别喜欢的一位洛沃堪布，他造的《量宝藏论注释》（但是现在找也找不到了），里面有很多地方专门驳斥嘎玛巴的观点：你安立现在是一个最细微刹那的观点不能成立，因为这不符合理自在和所有因明论师安立名言的基本传统，所谓的现在若详细观察，虽有一刹那和二刹那的差别，但从名言的角度来讲，也包括在现在当中；而分别念根本不是这样的，如果它的对境是现在，那几十年前的东西也成了现在的对境，有这个过失。对于这个道理，我们这里的有些道友也可能会这样想的。



刚才说现量的特点是现在、无分别，而已决识的时间是过去的，本体是分别心；这样一来，它们的境、识和缘取的方式等完全相违。因此你们前派所承认的，现量和已决识是同体的观点，是非常可笑的，这个观点根本不能成立，所以你们一定要放弃自己的这种说法。

子二、破根识种类为量：

谓取种续乃现量，后知即是已决识。

因明前派又认为：我们没有现量和已决识同体而不成立的过失。为什么呢？因为第一刹那刚开始的时候，看见一个蓝色或黄色的东西，后来它有不断的相续产生，那么我第二刹那以后的识全部成为已决识，而第一刹那所看见的就是现量的对境。比如说第一刹那当中看见一根红色的柱子，这是第一次的现量，由于种类相续不断，后面继续产生现量的红色识，在没有舍弃红色识的情况下，还有一种执著它的分别意识也是存在的，这种相续就是他们所谓的现量已决识。

对方是把总相（种类）与自相的对境混在一起而说的，但这种说法是不合理的，下面驳斥他们的观点。

种类非为现量境，所见境无已决识。

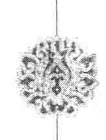
你们所承认的种类如果用智慧来观察，它其实是一种总相。比如把前后的蓝色用分别念一刹那一刹那地串联在一起，从而执著为一体，以为这就是蓝色；或者我们的分别念把昨天、今天所见的江河连在一起，认为：昨天我看见的河在这里，今天看见的河也在这里。实际上，昨天你看见的河早已汇入大海，现在一点一滴也不可能驻留；同样的道理，我前一刹那所看见的蓝色，在后一刹那早已流逝了，不可能再成为后面

心识的现量境，但从总相的角度可以成为分别念的对境，而他们并没有把现量与分别念各自的对境分开。

在有些讲义当中，对方说种类有两种：一种是外道所承认的种类，他们认为能周遍于一切法的一种种类，比如认为所谓人的种类周遍于一切人。外道的这种种类不要说在现量和比量当中，就是在名言量中，也根本不能成立。另一种是我们平时所说的共相，它是分别念的对境，并不是现量的对境。千万不能把分别念的对境，以现量对境的方式来进行宣说，这是不合理的。所以萨迦班智达说，你们这种前后连在一起的种类，并不是现量的对境（非为现量境）。

"所见境无已决识"，所见的境不管是前一刹那还是后一刹那，绝对不是你们那样承认的已决识的对境。为什么呢？我第一刹那见到的柱子，这是第一刹那的对境；如果到了第二刹那，前刹那的柱子已经灭完了，我的眼识再一次看柱子时，实际上它已是新的东西，根本不是原来的对境还留在那里。如果还是原来的柱子，那对境就不是无常了，有这个过失。所以，现量的对境不可能是已决识的对境，已决识的对境也不是现量的对境。第一刹那见到的是第一刹那的对境，第二刹那见到的是第二刹那的对境，不可能于第二刹那还有见到第一刹那的对境。因明前派始终把总相和自相、分别念和无分别念混在一起，这样一来，了知外境就非常困难了。

如果要了知外境，通过这种方式也很容易观察。我也有这种感觉，如果因明学得非常好，对认识自己心的本性也会有很多帮助。因为对于不存在的种类，我们始终是用分别念把它结合起来，然后认为这是一个东西，实际上这种种类的执著是一种非量，是错误的见解。《释量论》中用了大量的教证和理证，



专门遮破人们对总相或种类的执著。总之，不存在的东西反而认为是存在，这是不合理的。因此，对因明前派的观点一定要进行驳斥。

下面宣说总结偈。

相违之故无同体，

因为我们前面承认，当下的对境和已决识的对境两者完全相违，所以现量识与已决识绝不可能是同体。相违的二者怎么会是同体呢？如水火本来相违，那它们有没有同体的机会呢？不可能有的。

是现量故非回忆，

所谓的现量是当下见到，与回忆是没有任何关系的；而所谓的已决识就是一个回忆，这一点在其他的因明论典中也讲得很清楚。

实际上现量已决识，在这里我们并不承认，因为按照全知麦彭仁波切的观点，现量已决识是不成立的。然后，随现量的已决识，如我以前看过，现在想起来了：对对对，我以前在菜市场看见一个大苹果，那时候我没有钱，但特别想吃，现在我回忆起来了。这种对现量的回忆，就是随现量已决识。最后是随比量已决识，比如以前通过中观的离一多因，令自相续当中生起了一切万法无有自性的见解；到了现在，我又想起这个诸法无自性的见解，而这是跟随当时的比量推理而来的，所以称为随比量已决识。它实际上也是一种回忆，既然是回忆，那怎么会是现量见到外境呢？不可能的。现量见到就像刚才所讲的那样，是当下的对境；而回忆是去年、前年，乃至更远的对境，比如我们若能回忆自己前世，那就可以想：我的前世是什么，我当时特别喜欢唱歌、跳舞、打瞌睡等。所以，若是现量

则肯定不是回忆，此二者不能混为一谈。

种类相违根对境，

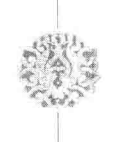
我们刚才讲了，所谓的种类就是用分别念把所有的东西连在一起，它本非实有，只是一种共相，所以它只是分别念的对境；要让它成为眼根、耳根等的对境是不可能的，而现量境才是根的对境。因此，种类不可能是根的对境。

现见前后无差异。

因明前派认为，现量见到前后不可能有差异。意思就是说，我们第一刹那见到的是纯粹的现量，没有任何杂染，第二刹那以后见到的就全部是已决识。我经常想，如果按照他们的观点，这根红色的柱子去年到现在一直在这里，我每天讲中观时用它作比喻，讲因明时也用它，那么只有我第一次见到时，它才是真正的现量；第二次以后，每一次上课见到的就全部成为已决识了。

但萨迦班智达认为，这是不可能的事情。不但你前一刹那、后一刹那的对境不同，而且你的有境也是在不断地更换，一直不断有新的事物产生。过去的对境，现在一点一滴也没有；而现在的对境，也是刹那生灭的。实际上，自相的每一刹那都是即生即灭的。所以，你们承许的相续只不过是一种假立的概念而已。

对境无差异的意思是说，前后每一刹那都是现量，在此点上没有什么差别。对方说前面是现量，包括在正量当中，后面再看包括在非量当中，这种说法是不合理的。当然，世间人有这种说法："我以前已经认知了的东西，第二次再认识，那就是多余的事情，没有这种必要。"这只是我们的分别念而已，实际上有新的事物，有新的对境产生，所以无有差异都是现量。



若有决定非现量，

如果用分别念来衡量而有决定性，以此可以断除增益，那说明它绝对不是现量，因为现量根本不会有任何分别念，这一点前面已经讲过了，后面还会讲到。当然，依靠现量的能力可以产生分别念，这种情况是有的，但现量有自己的本体，它绝不是分别念。所以已决识若有决定性，则不可能成为现量。

执著相同乃分别，

如果你认为前面见的是红色的柱子，后面见到的还是这根红色的柱子，前后两者是完全相同的，这种想法是分别念，不是现量见的对境。

是故以识可遮破，现量决识同体理。

所以，我们只要是一个有心、有智慧的人，通过自己的意识完全可以领会，现量和已决识绝对不可能有同体的关系。这不用问别人，你只要有一颗心，那么你好好想一想，已决识和现量到底有没有可能以同体的关系存在呢？或者这种情况，在你的相续当中会不会产生呢？自己也可以发现，在相续中有现量的时候，不可能有已决识，因为所谓的已决识是一种回忆；而相续当中有回忆时，也不可能有现量。现量要么是根现量，要么是自证现量，通过自证现量而生起忆分别念，所以这两个不可能同时在你的相续当中存在。这一点通过自己的智慧可以抉择，不用问别人。

关于这个问题，在藏传佛教当中也有依靠法称论师的教理来了知的说法，但是我们按照蒋阳洛德旺波尊者的注释来讲，依靠识就能完全遮破现量和已决识是同体关系的立论。总之，二者同体的观点在任何一个场合中，是根本不可能安立的。

Chapter 13

今天继续学习《量理宝藏论》，前面已经破完了已决识，下面开始讲遣诤的科判。

癸二、遣诤：

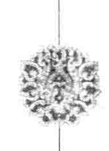
境根极微相聚合，尽其所有刹那数，

生起领受之心识，即为异生之现量。

前面学习了因明中一些量和非量的知识，并剖析了因明前派所承认的已决识。讲到这里，有人可能会生起这样的怀疑："现量是见事物的自相，但事物在刹那性地变化，对于凡夫人而言，他根本无法见到刹那性的柱子、瓶子等，因为刹那极短，根本不是凡夫人的对境。如果这样，凡夫人是否无有现量了呢？如果眼不见刹那的柱子，耳听不到刹那的水声等，那所谓的现量在凡夫人前到底是如何安立的呢？"

萨迦班智达对此回答说，对现量进行观察时，真正要成立一个不可遮破的现量，这是十分困难的。比量、现量全部是识的范畴，是以分别和无分别念各自安立的；从最究竟的角度观察，所有的识全部是非量。因为用中观的胜义理论进行分析时，没有一个真实量的存在；但是在未经详细观察的名言当中，尤其是站在观现世量的角度应该成立正量。在一定的程度上，世间凡夫前可以安立正量，所以没有必要担心无有现量。

既然现量对于凡夫人而言可以成立，那么到底是如何成立



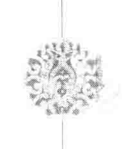
的呢？就像前一段时间所讲的一样，比如说我们要现见外境，现见的因缘必须要具足，那需要什么样的因缘呢？首先是外境，然后是根，如眼根、耳根等，最后是作意，这三者必须要聚合。虽然这三者聚合，但无分刹那和无分微尘还是无法见到。那凡夫人到底如何现见外境呢？首先外境要积聚一定数目的微尘，然后自己的根也要具足一定数目的微尘，此二者聚合。但仅此还不够，经部宗虽然承认根是微尘聚合的，但是这种所谓的眼根，能不能照见对境无分微尘呢？按照小乘的观点，它是不能照见的。这样一来，外境的微尘和根的微尘必须聚合；聚合以后，还要跟能产生眼识的刹那相续聚合，这样才可以照见对境。

当然，对于刹那聚合的问题，也有一些论师们的观点是不同的。他们认为刹那不可能出现聚合的情况，因为最短的时际刹那即生即灭，许多刹那不可能同时存在并积聚在一起；这与很多微尘可以同时并存不同，否则就有前刹那常有不灭的过失。如是观察，则很多刹那不可能积聚在一起，成为一段的时间。

虽然如是，但对于凡夫人的现量而言，于微尘的因缘聚集之后，必须要经过刹那相续聚合；而且，还必须是足够数量的刹那。比如说我看柱子，首先柱子要具足足够的微尘，即柱子最少也是要有眼识能够看得见的微尘积聚；然后根的微尘积聚和作意也要汇聚，此时要经过一定数目的刹那，我见柱子的眼识才会产生。而且，不管经过多少刹那，眼识也会如是地现前。柱子这种不断的刹那，在我面前其实全部是已经一目了然的，已经显现过的，但凡夫人不可能一刹那一刹那地生起清晰的定解。

综上所述，虽然刹那不可能积聚在一起，但是作为凡夫并没有现量不存在的过失。比如说，一滴水不可能装满整个瓶子，但是无数的水滴积聚起来就会装满瓶子，这是我们的眼睛可以见到的；同样的道理，外境的任何一个东西，它的因缘聚合到一个阶段时，执著、缘取外境事物的现量识就可以产生。这种情况，我们可以从两方面来理解：一、刹那和微尘的积聚达到一定的量，并且各种因缘具足，然后在每个刹那都会产生现量识；或者说最低限度需要多少微尘和刹那积聚才能产生一个现量识（凡夫人的现量比较粗大，不可能像圣者的入根本慧定般细微），这并无一定的标准，假设产生眼识需要二十个刹那，由第一刹那到第二十刹那，最后眼识就产生了，是否二十个刹那积聚在一起了呢？实际上刹那并没有积聚在一起，但是经过了二十个刹那的时间过程。二、假设有二十刹那的柱子在识前经过，按理每刹那应该产生不同的眼识，但每刹那自己不一定能生起真实定解："噢，刚才二十刹那当中，我见了二十次柱子。"一般人的心比较粗大，很难对细微的对境生起定解，但事实上外境的一切特征已经在根识前现量显现过。

我们也可以这样理解，虽然外境的微尘和时间的刹那并不是现量的对境，但当它们积聚到一定的程度，一般人就能感受到了，如此详细观察后就可了知，名言现量并非不存在。然后，有些人可能会这样想："到底最低限度要有多少个微尘积聚，有多少个刹那经过后，我的眼识才产生呢？"这一点，应该是根据个人的具体情况不同，其所需的数量也不同。有些眼根好的人，细小的微尘也能看得见；有些眼根不太好的人，就算戴了眼镜也看不清楚粗大的事物，但在他的眼识前，外境的行相应该说是已经出现过。总之，现量虽然没有分别念，但事



物肯定是被照见过。此处讲述了这样的一个道理，从而说明了一般人的现量并非不存在。

那么现量的标准到底是什么呢？比如说由微尘积聚而成瓶子显现在眼前，人们都称："我现量见到了瓶子。"因此，现量的标准是一般人现量见，且依自力不靠他力而生起定解。

但仅仅在眼前显现不一定就是现量，昨天有道友提问："所谓的量分现量和比量，其中现量分相似现量和真实现量，那看见虚空当中有两个月亮等到底是否为现量呢？"这是相似现量，虽然它也归属于现量的范畴，有现量的名称，但不是真正的现量。比如说假立的人不是真实的人，真假有一定的差别，因此相似现量不包括在四种识当中的过失是没有的，它应该归属于颠倒识之中，这个问题下文还会宣讲。

一般人能现量照见外境，但没有像圣者菩萨那样的现量。比如说眼见柱子，一般人见柱子与佛陀见柱子有很大的差别，这一点，稍微懂得大乘教义的人都清楚。虽然柱子由一个个的微尘积聚成一个整体，最后成为识的现量，但实际上它的本体是不是微尘的性质呢？如果我们分析得稍微深一些，那所谓的无分微尘也根本不成立，全部是空性或法界的本体；但在名言当中，并没有涉及这么深的道理，因为在因明中，主要是宣讲如何成立见闻觉知的道理。

下面是暂停偈。

萨迦班智达在这里宣说了非常重要的内容。

所有数目之分摄，乃以种类差别为，

所有内部之分摄，承许归属彼范围。

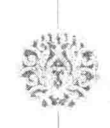
无论因明前派，还是其他的宗派，对识的分类、归属都有不同的安立方法。但萨迦班智达认为，所有的分类都应该以种

类来分，并不是每一个心态就安立一个类别，这样会过于繁琐、复杂。

要判断任何一个事物，首先要了知它的法相（定义）和分类。其中分类应该以种类来划分，比如说人的法相是知言解义，人分为男人、女人和黄门，这种分法可以包括所有的人类；如果没有这样分，所谓的男人分为东方的男人和西方的男人，东方的男人又分东方的东方男人和东方的西方男人，而东方的东方男人还会有很多很多的类别，每个差别都安立一个类别，最后根本没办法决定一个分类，而且一切支分的分类也不能归属在根本的分类当中。因此在进行分类时，无论是识，还是外境，一定要归属在某个类别当中，这一点非常重要。

如果宗派中的量与非量全部细微地划分，就会有千千万万的分类，法称论师也说："众生的邪见无边。"那这些无边的邪见，能否包括在我们前面所讲的五种或三种非量识当中呢？或者说能否包括在一种非量当中呢？如果从种类角度则可以包括，否则无法包括。比如《俱舍论》当中就讲到了很多种心所，如信心、傲慢、毁谤等都是一种心所（心态），如果不从种类角度，根本无法进行归摄。

我们对识进行分类时，首先分为正量识和非量识，正量识包括现量和比量，现量是亲自见到而不依靠任何推理的正量识，比量反之。此时可能有人会想："会不会出现一种既没经过推理，又不属于现量的识呢？比如自相续中对三宝产生一个信心，它首先不是非量而应该是正量识，但若是正量，它到底是属于现量还是比量当中呢？如果说是现量则不合理，因为信心属于分别念；如果说是比量也不合理，因为它未经任何推理，那这样的分别念到底归属在什么当中呢？"当然，信心



（指符合真实情况的信心）是一种正量，但未经任何推理，肯定不是比量而应为现量，实际上现量有四种[1]，它应该归属于其中的自证现量。因此，所有的识既可以分类，也可以归摄在一个最主要的种类当中，这样分摄不会有任何困难。

因明前派也承许五种非量识可以安立在一个种类当中，但由于他们不承认不悟识，所以真正观察起来，五种非量识不管安立在其中哪一个种类当中，都有一定的困难。因此它这里讲，所有的分类和归摄，应该以种类来安立。而种类当中，也有一些内部的分摄，这些内部的分摄，也是按照它的种类来归摄。比如说总的来讲，识分为正量识和非量识；非量识中，按因明前派的观点有五种非量识；此五种识可以包括在三种非量识（不悟识、颠倒识和犹豫识）当中；而这三种非量识最后又可以包括在不悟识当中。这样一来，内部的种类可以归摄在根本种类当中。有些人可能会这样想："如果是这样，萨迦班智达把千差万别的非量识统摄在一个非量识当中即可，为何非量识又划分为三种呢？"之所以把非量识又分为不悟识、颠倒识和犹豫识三者，是因为有特别的原因和必要。比如说学院分男众区和女众区，女众区又分法身区、报身区和化身区。有特殊必要故可以这样分，若无特殊必要，比如每人都作为一个分类，那是多么麻烦的一件事情啊！其不合理的原因也在这里，所以我们必须要承许某法归属于一个范畴之内。如果没有这样，每一个种类都在各个事物上安立，则量和非量就没办法分摄了，最终也违背了法称论师和陈那论师的究竟观点，故而因明前派把所有非量识归属在五种非量识当中的方法不太合理。

---

① 四种现量指根现量、意现量、自证现量、瑜伽现量。

但萨迦班智达也认为，如果有特别必要时，可以进一步再划分种类，比如从哪个刀鞘中抽出来的刀子，就归属于哪个刀鞘，最后还要插回各自的刀鞘中。这个问题必须要搞懂，否则的话，会出现一些心和心所没办法归属的情况，这是不合理的。

到这里，遮破他宗就讲完了。

己二（立自宗）分三：一、非量总法相；二、数目之分摄；三、各自安立。

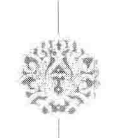
庚一、非量总法相：

不欺不成即非量。

“不欺不成”的意思是不欺惑不成立，即两个否定词叠加，反过来说就是欺惑的识，此欺惑的识是非量。

不管是犹豫识、颠倒识还是不悟识，以它去寻找对境肯定具有一定的欺惑性，不会按我们的想象而得到真实的对境。所以本论下面宣讲量的法相就是不欺惑的识，无论现量还是比量，凡是所取的对境不具有欺惑性的识就是量；反之，自己的想法跟对境有一定的差别、距离，不符合实际情况，这种欺惑性的识是非量的法相。

有些人可能会这样想：“前面所讲的伺察意，如认为古老的水井里面有水，结果真的有水，对境并不欺惑，那为什么安立它是非量呢?”所谓的欺惑性，到下面第九品的时候还会讲，在《释量论》第二品当中也有说明。所谓的不欺惑分作者、所作和作用三个方面，比如说认为古老的水井中有水的伺察意，从对境的角度来讲，它确实有水，这并没有错，按自己的想法去做不会欺惑自己；但是对有境的作者来讲没有任何依据，现量没见到，比量也无真实理证，所以对作者来讲有一定的欺惑

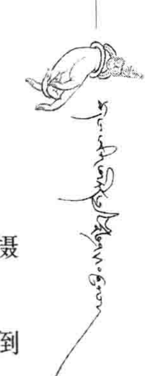


性。虽然从对境角度不欺惑，但从有境角度来说是欺惑的，如此一来，伺察意不是正量而是非量。在了解这些关要问题时，我们应该多闻思因明的论典，通过这种方式来通达因明的秘诀。

这样安立的非量法相，能遍于所有的非量识，不管是分别的非量识还是无分别的非量识，或者颠倒识、不悟识和犹豫识，实际上都是一种欺惑性的识，因此一定要以欺惑性来理解所有的非量。以此标准来看，现在世人的心态绝大部分是非量，他们所判断的往往不正确。比如认为因果不存在是一种非量识，其实因果是存在的，只不过是自己没有了达而已；或者认为三宝没有加持、佛没有功德等都是一种非量识；或者有些人认为：我的见解是正确的，不学佛才是正量，他们学佛的人可能精神有问题。就像一个自己有精神病，但他根本不知道自己是精神病，反而认为正常人是精神病的人一样。这些世间人既没有学过因明，也没有学过有关前世后世的甚深论典，反而认为自己的非量识是正量，在没有遇到善知识及学习殊胜的论典之前，这样的邪见暂时没办法遣除，在他的相续中会一直驻留；一旦善知识及各种因缘聚足时，非量识才能遣除，使相续变成正量识，比如说原来持没有前生后世这种邪见的人，后来因缘聚足时相续当中生起了因果正见，自那时起非量识就被遣除，相续成了正量。

经过多方面的分析，大家应该能通达正量和非量的区别。识的法相是了了明知，识分正量和非量，非量的法相是“不欺不成”，即非量是具有欺惑性的识，反之则是正量。

庚二、数目之分摄：



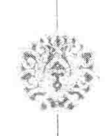
不悟颠倒犹豫识，三种正量之违品，

乃以缘取方式分，本体而摄即唯一。

首先对两个问题进行分析：一、非量识分几个；二、归摄在哪一个识当中。

因明前派的非量识分伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识和犹豫识，而全知麦彭仁波切则认为，在非量识当中应有不悟识。由于因明前派没有安立不悟识，所以为其观点带来很多的麻烦。为什么呢？因为要把因明前派的所有非量识归属在一个心态当中，这有一定的困难；如果按照萨迦班智达的观点，所有的非量识全部包括在犹豫识、颠倒识和不悟识里面，这三种非量识又可包括在不悟识当中，这样分类、归摄就比较方便。

正量的违品就是不悟识、颠倒识和犹豫识这三种非量识。那这三种非量是以什么样的角度来分类的呢？不是从心态本体的角度来分，而是从缘取的角度来分：不能如理如实地了知对境的真相是不悟识，执著对境反方面的增益叫颠倒识，对对境产生三心二意的心态为犹豫识。如果从心态本体的角度来分，所有的这些如犹豫识、颠倒识、现而不定识、已决识、伺察意等，再加上所有的随眠烦恼、根本烦恼，以及不符合真理的千千万万心态，这些都属于非量识。凡夫众生有无数的心态，其中有些完全是非量识。比如说有些藏族人特别喜欢金子和珊瑚，把这些装饰在脖子上或头发上，并认为非常好看，实际上这是一种非量，因为他们认为的好看，并不能真实成立；汉族人也有类似的情况，尤其是科技越来越发达时，汉族人用各种方法打扮，实际上这种心态也是一种非量，人的美丑在本性上是没有的，所谓的美，其实都是自己的分别念造作的。也可以



说，千千万万的众生有千千万万的非量，这些非量从本体的角度讲，都可以在包括不悟识当中。在有些论典当中说，所谓的不悟识就是无明，因为识没有如理如实地通达外境的真相；三心二意的怀疑心态，是不是如理如实地通达对境呢？根本没有，所以犹豫识也可以包括在不悟识当中；本来柱子是无常，反而执著为常有，这种识能不能如理如实地通达对境的真相呢？根本没有，所以颠倒识也可以包括在不悟识当中。同样的道理，众生相续当中无量无边的相似识、颠倒识、错乱识以及不如理的意识等，全部都可以包括在不悟识当中。因此，所有这些非量识，应该按照萨迦班智达的归属方法来安立。

大慈大悲的佛陀曾经这样讲过：众生无量的分别念都可以包括在无明烦恼之中，而无明烦恼可以用智慧来断除。所以，众生所有的分别念包括在正反两方面：正方面是如理如实地通达真相的智慧，反方面就是无明；如果进一步深入下去，就是佛陀的智慧和众生的无明。

萨迦班智达是公认的文殊菩萨化身，他将因明七论的所有要诀全部融会在《量理宝藏论》的宝库里面。因此，学习这部论典时，大家也不要认为："啊，学习因明，除了《量理宝藏论》以外，可能还有更好的论典。"当然，众生的根基不同，随自己的意乐也可以这样说。但是按我们的传承，尤其是上师如意宝以前传讲因明窍诀时讲，萨迦班智达的《量理宝藏论》中的确是有很多不共的特点，虽然本论文字很少，但在一些其他因明论典中根本没有提及的很多秘诀，在这部论典中阐释得非常清楚，比如因明七论中关于境与有境的道理，在本论中就讲得非常清晰明了。

因此我们一定要明白，所有的非量识全部可以归属在不悟

识当中；所有的量是比量和现量，比量归根结底包括在现量当中，所有的现量最后包括在自证现量当中；所有的外境包括在自相的外境当中。以上这些都是因明的秘诀，萨迦班智达的《量理宝藏论·自释》当中也有这方面的说明。在学习因明的过程当中，自己首先要知道外境归根结底就是自相，这也是堪布菩提萨埵所造《中观庄严论》的五大特点之一；然后，心识从量的角度来讲，包括在自证当中；所有的自证从其违品来讲，包括在无明或不悟识当中。

现在大家应该知道这些归摄内容，明白非量识的三种分类是什么，以及两种分类又从本体上归属于不悟识的原因。

庚三、各自安立：

为什么萨迦班智达自宗，非量识要分不悟识、颠倒识和犹豫识三种呢？因为每一个识都有其独特的法相和分类。

一、不悟识。

不执彼者非彼者，乃不悟识有三类，

尚未入境未圆满，虽已圆满然未得。

不悟识的法相，即既不是真实地缘取它的对境，也不是颠倒地缘取它的对境，这样的识就是不悟识。

“不执彼者非彼者”，即没有执著真实的对境，但也没有颠倒执著对境。比如瓶子的真相是无常，我缘它的时候并没有执著为无常，没有去执著它真正的本体，执著无常可以包括在现量或者比量当中；执著常有则为非量，但是也没有这样执著。如果执著瓶子无常就成了正量，如果执著为常有就成了颠倒识，但是不悟识并不是这样的。总而言之，对外境既没有如理如实地认识，也没有从反方面颠倒误解，正在寻找事物的本



体，这就是不悟识的特点。

有些人对佛陀根本不了解，到底佛陀是什么？包括部分学佛的人也不知道，有些人把佛陀看作是一位非常慈悲的老人，有些人看作是天人，有些人认为是神仙，或者以其他的众生来看待，这都是对佛陀的真相没有了解；但是在反方面，也没有不承认佛陀或者认为佛陀不好，所以这是一种不悟识。我们平时说的“你还不了解”，这种不了解的心态也是不悟识。实际上，众生相续当中的不悟识是比较多的。

有些人可能这样想：“刚才讲不悟识可以包括犹豫识和颠倒识，但是现在这个是分类当中的不悟识，这个不悟识能否包括颠倒识和犹豫识呢？如果包括，犹豫识和颠倒识会不会具足不悟识的法相呢？”对于这个问题，必须要搞清楚的是，前面最后归属的不悟识，并不是分类当中的不悟识，此二者的法相有别：前面最后归属的不悟识是总的不悟识，实际上它是从没有如实了知对境真相的角度安立的。所以，总的不悟识和分类的不悟识，从法相上有一定的差别，但是从本体上没有差别。

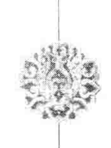
平时辩论的时候，大家应该了解，分析任何心识应从其本体、作用和取境的角度来观察。从本体的角度来分，总的不悟识作为所有非量识的“总管”，它遍于所有的非量识；从取境的角度来分，各种非量识有一定的差别。比如说自证和境证，从本体的角度来讲，所有眼识、耳识和鼻识等境证全部包括在自证当中；从取境的角度，眼识执著色法、耳识执著声音等各不相同，不能混为一谈。同样的道理，从本体的角度来讲，颠倒识和犹豫识可以归摄在不悟识当中；但在取境时则不能这样归摄，所以萨迦班智达说“乃以缘取方式分”，也就是从缘取的方式将非量识分为三类，应该这样来理解不悟识。

所谓的“悟”和“不悟”的意思是什么呢？就是指能否通达。真正通达是以现量和比量来了知的，可是不悟识既不是现量照见，也没有比量的依据，因此，当时的认识是缺乏根据的。如认为佛陀所说的教理不合理，这种认识既没有现量见，也没有比量的推理，所以把这种心态安立为不悟识；反之，如果有正确的现量或比量作依据，则不能称之为不悟识。现在很多人对佛法的理解，对一切万法真相的认知，可以说是处于不悟识的状态中；有时候看见这些众生，会觉得他们非常可怜，面前显现的柱子本来是刹那无常的，但是他却认为是常有的，实际上他自己就处于不悟识的心态当中。

不悟识的分类有三种：尚未入境的不悟识、入境未圆满的不悟识、虽已圆满然未得的不悟识。

首先，尚未入境的不悟识，是指心根本没有取境。比如在根本不知道三相推理的人前说“柱子是无常”，这个人于是产生思维柱子无常的一种心态，实际上对他来讲，这就是一种尚未入境的不悟识；又如对从来没有皈依过佛门的人讲三宝的功德，因为他从来没有了解过佛法，所以这对他来讲，也是一种尚未入境的不悟识。

然后，入境未圆满的不悟识，是指虽然已经入境，但是尚未圆满。比如说我虽然已经学习了因明，但是还没有学习究竟，对三相推理并不是非常了解，别人问：“柱子是不是无常？”我通过三相推理正在观察柱子的本体，那个时候的心态叫做不悟识。虽然我一直认认真真地去观察，但是最后还没有得出真正的结果，即所作性则是无常的这种推理，对我来讲还是一个未知数，虽然已经入了门，但是还没有究竟；我们佛教徒当中也有这样的，虽然已经皈依了，但是真正的佛教道理，



对他来讲还是非常陌生的，也是一种未知数。这种虽然已经入境，但还未圆满的心态是第二种情况。

最后，虽已圆满然未得的不悟识，是指虽然已经圆满了，但是没有得到最究竟的结果。根据《量理宝藏论·自释》和绒顿大师的《日藏疏》这两部大论典的说法，此中分三：无有对境的不悟识、意识染污的不悟识、非对境的不悟识。

第一，无有对境的不悟识。对有境来讲，对境的本体根本不存在，如执著石女儿和兔角等，这就是对境不存在的不悟识。《自释》中说，已决识实际上是一种无有对境的不悟识，此时有人可能会这样想："已决识怎么会没有对境呢？应该有对境吧，比如我们前面讲的随现量和随比量已决识，第一刹那我知道柱子是无常，第二刹那取这个对境，那怎么会没有对境呢？"但在这里的对境，并不是已经知道了的再次知道；如果这样，因明中有专门对此发太过的。正如我们昨天讲的一样，在法称论师面前，还需要用所作建立柱子无常吗？根本没有这个必要！还有小孩已经生了要再次生，人死了还要再次死亡等很多的过失。第一刹那已经知道柱子是无常，第二刹那我用分别念来回忆，这就是所谓的已决识，它是一种回忆；克珠杰尊者在他的因明论当中，也是这样讲的；印度很多论师在其论典中也讲到，所谓的已决识只不过是一种回忆而已。因为以现量和比量知道柱子是无常，对你来讲，从此以后没有必要再用推理来进行论证，对此时的心态而言，它没有新了知的对境，因此全知麦彭仁波切和萨迦班智达，异口同声地将已决识安立在非量当中。原来早已了知，对你来讲已经成立，现在再次对它进行论证没有任何必要，所以，已决识可以包括在没有对境的不悟识里面。

第二，意识染污的不悟识。即本来已经现量见到了，但是被分别念所染污的不悟识。比如说你现量见到的柱子，它是无常的，但是分别念一直认为它是常有的东西，这是一种相似迷乱因，我们的心已经被它染污了，从此以后始终认为："今天的河流就是昨天的河流，今天的柱子还是昨天的柱子。"这是因为被分别念染污，而没有了达对境的真正相续，实际上这也是一种不悟识。

第三，非对境的不悟识。即由非为真正对境而产生的不悟识，这也可以从时间、距离和本性三个方面进行分析。

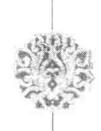
1. 从时间来分，比如说凡夫人仅仅是于现在的时间中现量照见柱子，但佛陀是未来、过去和现在三时照见，所以观待佛陀来讲，凡夫人只能见到现在，根本见不到未来和过去的事情；这样一来，从时间的角度来讲，过去与未来不是凡夫的对境，这也是一种不悟识。

2. 从距离的角度来讲，像一些秃鹫和老鹰，它们能看见很远的肉食，可是我们的眼睛根本见不到，只能见到视力范围内的东西，这是由于距离遥远而不能见到，与阿罗汉的四种不知因中的一种推理相同。

3. 从本性方面而言，作为凡夫人，根本见不到柱子的刹那无常，或者一切万法无我的真相，不管对境怎么样显现，凡夫人根本见不到。

当然，以上这些道理，我们也可以这样来理解：从观待的角度来讲，所谓的正量应该存在；若从究竟的角度来讲，所谓的正量根本经不起真正的观察。

以前萨迦班智达的有些弟子认为，现量和非量可以同时具足，后来萨迦派有些论师遮破了他们的这种观点。萨迦班智达



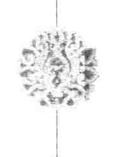
的弟子们怎么认为呢？他们有一个比喻，在漆黑的夜晚去看屋中的瓶子，当时只看见黑暗，并没有看见瓶子，但实际上瓶子应该成为他的对境，所以从对境的角度来讲，见到黑暗时没有见到瓶子，一个见一个不见，正量和非量同时存在。后来有些论师纷纷遮破他们的观点，因为量和非量同存的这种说法，在因明七论的任何一部论典中也没有讲到，所以此观点是非理的。

我们也可以这样想，对于一个凡夫人来讲，其对境在某种特定的环境或者世间当中可以安立为正量，但真正去观察时它并非究竟的正量。为什么呢？我们认为柱子存在，但是这个在面前显现的柱子只是无数微尘积聚在一起而形成的聚合体而已。从这个角度来讲，凡夫的现量并不是真正的现量。我们认为柱子是现量，但这个现量是如何产生的呢？平时的语言观念、传统和前世的习气等混合在一起，到了一定的时候，我们就认为这是现量。比如说两三个微尘积聚在一起，我们不叫它瓶子，很多的微尘积聚到可见时，我们才把它叫做瓶子，实际上瓶子的本体也只是微尘而已。同样的道理，眼识、耳识和鼻识等，仅仅是在众生心相续中产生一种分别念，或者一种整体性意识的时候，此时我们才认为它是一种正量。当然，观待自己的对境应该是正量，而观待其他人的对境则不一定是正量。但即使不是正量也不会造成过失，比如说瓶子是刹那无常的，这个道理对世间人来讲，他根本不知道，或者一切万法的本体是苦、不净、无我的本性，虽然在他的根识前可以显现，但是凡夫人能不能生起这样的定解呢？一般来讲，由于相续中存有严重的习气垢染，所以一般凡夫人根本无法照见。可是断除烦恼障的阿罗汉有这个能力，假如我们俩面对同一个瓶子，阿罗



汉由于没有我执，所以他了知瓶子的本体是空性，而我却把它执著为实有或我所。众生根据自己的分别念和习气，对外境判断时都会有所不同。

一般来说，在众生的传统观念中，大家在取舍时，将不会欺惑的东西安立为正量，将产生欺惑的东西叫非量。比如说一碗水，在《定解宝灯论》中讲，对人类而言，大家都认为是水，这对我们人类的稳固习气来说应该是正量；而在这里若有饿鬼，对它们来讲根本无法成立水，只能看见脓血。因此，全知麦彭仁波切说，观待众生自己的根基而言，有暂时的正量；而境界越来越高时，上上是正量，下下是非量；最后究竟来讲，唯有佛陀的所见是正量。



Chapter 14

下面，我们继续学习《量理宝藏论》第二品分别有境，也即分别心识、观察心识的道理。现在讲择非量识中建立自宗的第二个科判。

二、颠倒识：

执彼即有非彼害，乃颠倒识分为二，

分别以及无分别，彼一一分共五类。

首先讲颠倒识的法相，取对境本身却有反方面量的违害，这种识叫颠倒识。举例说明：有人执著外境的瓶子是常有的，这种常有的执著存在正量的违害，这就是颠倒识。

颠倒识与不悟识有些差别，不悟识是没有如理如实了知对境的真相；颠倒识不但没有了解对境的真相，而且还在反方面理解它的本体，如是会存在现量或比量的违害。所以，千万不能承认由颠倒识得出的结论，否则在正理面前会有妨害。

在《中观四百论》中讲到，凡夫人有四种颠倒：无常执著为常有，不净的事物执著为清净的事物，苦执著为乐，无我执著为有我。这就是中观当中所谓的四种颠倒，它们都是没有了解对境的真相，反而执著反方面的另一本体，如是而有正量的违害；当然，因明当中也是这样承认的。

颠倒识与邪见的含义基本上相同。比如说，本来世间中的因果、三宝的加持、前世后世等世间正理是存在的，可是有些人因为自己的俱生智慧不圆满，或者依靠外道宗派的遍计执著



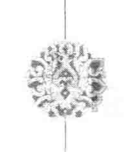
产生了邪见，把真相执著为相反的事物，即认为因果、三宝、前后世等不存在，无常执为常有、不净执为清净等，这些都是颠倒识。因此，在修行的过程当中，自相续中决不能让颠倒识有立足之地。因为，如果有了颠倒识，那不但不能了解事物的真相，反而会被错觉染污自相续。总之，颠倒识的法相就是这样安立的。

从差别而言，颠倒识一定有正理的违害；而不悟识是从另一个方面去执著，但并没有正量的违害。所以，我们在学习的过程当中必须了解，一方面犹豫识、颠倒识和不悟识有各自反体不同的法相；另一方面它们也有共同点，正如昨天所讲的那样，从不能了解事物真相的角度来讲，这三个非量是相同的。

然后讲颠倒识的分类，它分为分别和不分别颠倒识两种。其中分别颠倒识又分三种：错乱相分别颠倒识、错乱时分别颠倒识、错乱境分别颠倒识。

首先讲错乱相分别颠倒识。那么，什么是错乱相分别颠倒识呢？就是事物的这种相，由另一个相似错乱因而造成错觉，然后将此二执著为同样，这就是错乱相分别颠倒识。如刚才我上来时，有一个人突然在我面前说："哎，你回来啦。"我有点尴尬，因为我们并不认识。这时他自己也有点不好意思："哦，对不起，我看错了。"这就是错乱相分别颠倒识。因为我与他所认识的人相貌相似，所以当时他就认错了。还有将花色的绳子看成毒蛇，蓝色的阳焰看成清澈的河流，红色的布看成燃烧的火焰等，我们的分别念从相方面，把这个东西执著为另一个东西，这就是相的错乱分别颠倒识。

然后讲错乱时分别颠倒识。比如说今天看见的河流，仍然当作是昨天的河流；或者今天看到的人，仍然当作以前的人。



因为有一个相续相似的错乱因，所以从时间上没有分开了知。本来现在看到的事物肯定不是以前看到的事物，但却一直认为是，这种心态是错乱时分别颠倒识。

最后是错乱境分别颠倒识。比如说人站在山顶上，山脚下的人感觉他好像站在虚空当中一样，实际上他不是站在虚空当中；或者说门口上的瓶子看作是屋里的瓶子，屋子里的瓶子看成在门口上。这种因位置而产生颠倒错乱的分别念，就是错乱境分别颠倒识。

在这里所分析的都是分别念，但是大家一定要分清楚分别念和无分别念之间的差别。所谓分别念肯定是具有一定的执著："噢，这是什么东西。"无分别虽然能如理如实地照见对境的一切行相，但是不存在对其进行判断、分析的意识，就像镜子显现外境的影像一样，根本不评价对方的差别法等，这是无分别念。

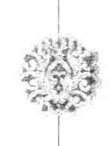
当然，大概的分类可分为三种：相、时间和环境。实际上，有时候也可以从本质上讲，如柱子的本体是无常，但你却把它执著为常有；此处看起来，好像在时间上也有一定差别，因为在时间上，本来它是无常的东西，但是你却把它看作常有，这也是一种错乱的分别念。但是，以前的因明论典当中并没有这样说，这种错乱可能属于时间当中吧。总之，凡是分别念的颠倒识，基本上可以包括在这三种分别错乱当中。

无分别念的颠倒识有两种，即根识染污和意识错乱的无分别念颠倒识。

首先讲根识染污的无分别念颠倒识。我们的眼根出现问题时，在虚空当中看见二月或毛发，以及把白色的海螺看成黄色的海螺等，这些都是根识染污的无分别念颠倒识。如果你觉得

“这是二月”而去执著时，那这不是根错乱无分别念颠倒识；只有在未用分别念进行取舍时，在眼前出现的二月，这个境相才是无分别的根识错乱。《释量论大疏》中说，幻化师依靠木块、石子和咒语加持，幻化出的大象和骏马，此时观众的根识也是无分别的错乱根识。为什么呢？因为，在他旁边根识没有被染污的人，根本看不见这些幻化的象马。《大疏》的意思是说，幻化师通过咒语的力量使观众的根识受到染污，从而显现外境的错乱相。这样一来，可能有些人会想：“那我们看电视、电影，这些到底是无分别的根识错乱，还是真相的事物呢？”按照因明的观点来讲，我们现在看到的电视图像等，不是无分别的根识错乱，而是现量见到的。为什么说是现量见到呢？因为通过摄像机等仪器已经把外境拍摄下来了，经过转换之后，就变成了眼识所见的电视图像，这种图像实际上是一种色法。按照《俱舍论》的观点，镜子中的影像实际上是镜面反射出的一种影像，我们通过眼识照见这个影像，这不是无分别的根识错乱，因为当时自己的根并未受到染污，影像也不过是由物质的一种力量幻化而成，然后通过我们的眼识现量照见而已，应该这样来理解。

当然，无分别的根识错乱还有很多种；无论哪种根识出现错乱，都会在外面显现出一些境相。比如说有些人的眼根出现问题，经常会看到外面有鬼或者非人在说话或制造违缘等，这是无分别的眼识错乱；或者我们的身识产生错觉，觉得身上很痒，因此会想“可能有很多小虱子在我身上爬”，其实身体上根本没有小虱子在咬，这也是一种错觉。实际上，这些都是由根识出了问题而导致错乱的，其余根识亦可如此类推。这就是根识染污的无分别念颠倒识。



然后，是意识错乱的无分别念颠倒识。一般来讲，意识错乱的无分别念颠倒识指的就是梦中的无分别识。按照《俱舍论》的观点，在梦境中我们的眼等前五根没有起作用，成了相应根，所以不会现起根识。而那个时候的意识，通过无始以来或暂时串习的习气产生错乱，从而显现梦中的各种现象。从现象明显分的角度而言，这是一种现量，但是它是现量中的相似现量，因为它完全是由意识错乱而导致的。

另外，还有一种分别的意识错乱。比如说你在做梦的时候，执著梦中的大象、红色的火焰和蓝色的天空等，《释量论大疏》中说这种心态是一种意识的错乱分别，因为当时它明显地执著这是此、那是彼等，若有执著即是错乱的意识分别而不是无分别。当然，有关错乱分别和错乱无分别的问题，你们可以看一下《大圆满心性休息大车疏》，全知法王无垢光尊者把密宗和因明的教言相结合而开示，尤其是在解释梦中光明的显现，以及如何认识光明等教言，非常深奥。当然，这些如果按照因明的观点来进行解释，则有一定的困难。但是，我们在讲解因明的时候，必须要按照名言的传统和规矩来进行。那梦中有没有真实的意识呢？真正的意识是没有的。为什么呢？因为那个时候，人的六聚识都没有活动。所以按照因明的观点，梦中的有分别识和无分别识都安立为错乱识。当然，按照唯识宗万法唯心的观点，梦境也是如幻如梦的显现，但这与因明在抉择名言时的情况，还是有些不一样。

以上讲了颠倒识的法相和分类，其中分类有分别的颠倒识和无分别的颠倒识。我们在学习任何一部论典时，懂得这个道理是非常重要的。因为有时候我们自己也不知道，哪些是错觉，哪些是正确的觉知。所以，希望大家在这方面要作详细地

分析。

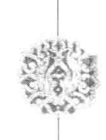
三、犹豫识：

执彼复有非彼者，乃犹豫相分二类，

现前犹豫及隐蔽，均衡偏重而执取。

首先讲犹豫识的法相，即我们正在执著一个对境的时候，它的这种作用没有消失的同时，又出现认为不是它的一种执著，这样的识叫犹豫识。意思是什么呢？比如我执著柱子是无常的同时，也会产生不是无常的怀疑。因明和中观里面经常讲，众生只有一个心相续，不可能有两个心相续，于是有些人会这样认为："那是不是一个人的相续当中同时出现了'既是无常，又是常有'的两种分别念呢？如果一个人的相续中同时有两种分别念，那会不会有变成两个相续的过失？"我们这样回答：当然不会成为两种相续，为什么呢？因为我刚才认为这根柱子可能是无常的，当无常这种执著的作用和习气尚未消失的同时，又产生了另一种想法"可能是常有的"，在我当时的心态当中，这两种分别念并没有同时出现，所以不会有两个相续的过失。其实，它只是两方面都没有肯定，因为如果是无常，并没有建立它的理由；如果不是无常，也同样找不到违害它的依据。这种模棱两可的心态叫犹豫识，也就是平常所说的怀疑。

在这个问题上，以前有些论师这样说：众生心相续中有些是非量识，即颠倒识和不悟识；有些是正量识，即现量和比量；还有一种非正量非非量的第三品识，如同善业、恶业、无记业中的无记业一样，这种除了正量和非量识外的平等状态就是犹豫识。他们认为，当时说柱子无常，无常本来是正量，但是没有找到无常的证据；说柱子常有，常有本来是非量，但是



理由也没有找到，所以处于一种中间的状态，这种状态是不正不邪，如这个人是不坏不好的中等人一样。那么心是否有这样的情况呢？实际上这样的说法是不合理的。为什么不合理呢？表面上看来心识好像应该有中间的状态，但实际上要么是真的，要么是假的，除此之外根本不可能存在第三品的情况。我们详细观察刚才的这种犹豫，在正确的方面根本没有找到依据，他才会怀疑，因此应该属于非量当中。有些人认为，柱子无常和常有的依据都没有找到，有一个中间状态。但这种想法是不对的，因为正反两方面的依据都没有找到的心态归属在非量当中，这个道理大家应该明白。从表面上看，可能会这样认为："这好像是对的，中间有一种模棱两可的心态。"但实际上这种说法是不合理的，为什么不合理呢？因为像现量那样亲自见到的依据和像比量那样不可推翻的理由都没有找到，既然都没有找到，那么只能属于非量当中，不可能有这样一个中间的平等心态。

有些大德说犹豫识不是这样，它应该是一种偏重犹豫，即要么是偏重真的方面，要么是偏重假的方面。当然，这些大德的说法一方面也是对的；但另一方面，本论讲的犹豫中有一种均衡犹豫，它两方面都不偏，不偏常也不偏无常，对两方面的怀疑是一模一样的，即常有的执著是"一斤"，无常的执著也是"一斤"，两方面都没有轻重。在这种状态下，它到底是非量还是正量呢？应该肯定其为非量，这个犹豫识的法相，是一个比较关键的问题，大家应该明白吧！

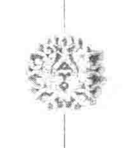
对此，全知果仁巴也是这样讲的，在前面意识作用没有毁坏、消失的同时，出现另外一个与其相反的现行分别念，这就是犹豫识。"作用"两字在这里很重要，所谓作用，即分别念



灭后留下来的同类习气。比如说我执著瓶子是常有的，这个执著常有的习气，或者说它的隐蔽部分没有断掉的同时，出现另外一个认为是无常的现行分别念，这种心态即是："哦，可能是常有的，也可能是无常的。"但是，这两方面都没有根据。所以，前面萨迦班智达一直通过教证、理证来说明，伺察意包括在犹豫识当中，其原因也是这样的。你真正要去寻找它的依据，两方面都没有，比如认为古老的井里面有水，其实有水、没有水的证据都没有，虽然口里面这么说，或者心里面这么想，但实际上会产生犹豫的。

有些人信仰佛教也是这样的，对佛陀的功德，说有、说无都找不到任何依据，只是人云亦云："既然别人这样说了，那大概有这种功德吧!"其实，心里还是犹豫不决。所以，为什么我们修行佛法的时候必须要有定解，原因就是这样的。不管世出世间的道理，一定要通过详详细细地观察，自己有能力自己去观察，如果自己实在没有能力，依靠诸佛菩萨和高僧大德的圣教进行观察，最后在自相续当中生起"佛法完全是正确的"这种念头，这就是所谓的定解，这种定解也就是正量。如果定解没有生起来，那自己的认识就是前面所讲的估计。就像有些人说："可能有功德，也可能没功德吧?"全都处于疑惑状态之中，实际上这就是一种非量，不是正确的意识。以后我们说话的时候，尤其是在因明方面的辩论和对中观方面的道理进行抉择的过程当中，说话应该有理有据，不能用估计、推测。只有这样，你对三宝的恭敬和信心才会具有决定性。

以前，因明前派的一些大德认为，众生的相续当中产生的所有识包括在量和非量当中，它们判断事物只有正确与错觉，除此之外再没有别的识；包括所有的入定智慧，也是只有符不



符合实际真理的两种情况。当然，这种观察方法是从因明或者暂时名言真相的角度来说的；如果从究竟胜义或者从佛陀智慧的角度来讲，十地菩萨入定的智慧也成了非量。为什么呢？因为十地菩萨还没有如理如实地了解一切万法的真相，他的相续当中还有少许的习气垢染存在。那他所见的柱子是否完全正确呢？这有一定的困难，佛所见与十地菩萨所见的柱子，或者入定的现量肯定存在一定的差别。所以，因明当中再三地说，最究竟的量是佛陀，唯一成立佛陀是量士夫的原因就是这样的。但是，还没有到达这种境界时，就如昨前天所讲的那样，作为凡夫人也应该有他的一种正量。所以，学习因明应从两方面来分析，这是很重要的。

下面讲犹豫识的分类。其分类有两种：现前犹豫和隐蔽犹豫。现前犹豫又分为两种，即均衡犹豫和偏重犹豫。

均衡犹豫，如认为柱子可能是无常，也可能是常有，此二者的执著完全相等，并没有偏重于哪一方；又如，我们有时候这样想："佛陀的加持可能有，也可能没有。"这叫做均衡犹豫。有些因明论著中也叫做等分犹豫识，等分就是相等的意思。

偏重犹豫，它是偏重于一方的犹豫。其可分为合理犹豫和不合理犹豫。合理犹豫，如认为："这个柱子可能是无常的，应该是无常的吧？"这种心态是合理犹豫。这个在《净土教言》中也讲过。因为柱子本来是无常的，我的怀疑也偏向于无常一方："哦，柱子90%的可能性是无常的。"这样偏重于无常方面，是合理的怀疑。不合理犹豫，如认为柱子可能是常有的，也可以说50%以上是常有的，这是非理怀疑；又如我们认为，布施50%以上的可能性是没有什么果报，这样的想法就是非

理怀疑。

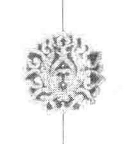
以上宣说了现前犹豫，接下来宣说隐蔽犹豫。

隐蔽犹豫在有些论著中叫潜伏疑惑，因为它是在相续当中隐藏的一种疑惑，于未来可以成熟，但是现在并不明显。

我们前面说的伺察意，在这里一般安立为隐蔽疑惑，因为如果用正理进行观察，它即成为怀疑；有些人没有任何依据的分别念，可以包括在潜伏犹豫（隐蔽疑惑）当中；有些虽然推理，但是这种推理是用的不定因，如果用不定因成立一种法，那么这个法也处于隐蔽疑惑当中；不仅是不定因，由不成因推出来的意识也都属于隐蔽疑惑。

在这里，大家可能会有这样的想法："为什么全知麦彭仁波切对伺察意进行分析的时候，也称其为非量？"如果归纳起来，全知麦彭仁波切认为它应该安立在疑惑当中；萨迦班智达在《量理宝藏论·自释》中也是这样讲的，凡是没有能建立的证据，也没有能违害的依据，这种分别念全部属于隐蔽疑惑当中。

有些人说今天来客人，客人今天也来了，当然这符合真相；如果认为客人不来，但客人却来了，当然这不符合真相。不管认为来或不来，心里都没有一个可靠的证据，真正观察的时候，全部都处于怀疑状态。那有些人可能会这样想："我认为今天来，到时候果真来了，那怎么会是非量呢？因为这符合实际情况啊！"这个问题我们前一段时间也讲了，因明的不欺惑应该具足对境、所作事和作者三种不欺惑，如果其中之一不具足就是欺惑，尤其是作者方面不具足，那么肯定是欺惑的，应安立在非量当中。比如我当时想客人会来，虽然对境的客人确实来了，但是作者我的心中并没有现量和比量的证据，对作



者而言有欺惑性，这就是为什么不将伺察意安立在正量当中的原因。虽然有些想法好像真的符合实际，但是对作者或者对心识来讲，并没有产生真实的现量和比量的定解，所以它也应该安立在非量当中。

其实，我们学好因明以后，对自己判断任何一个事物，或修行任何一个法门，都会有非常大的帮助。

总结偈：

正量之识虽有二，然归唯一自证量，

非量之识虽有三，然除不悟实无他。

这是萨迦班智达对本品的总结。

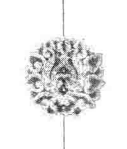
所有的正量识包括在现量和比量中，现量分根现量和意现量等，比量分果比量和自性比量等，但这些可以全部归纳在自证现量当中，因为心识内观全部是自证；所有的非量识包括在不悟识、颠倒识和犹豫识三种当中，如果归纳起来，除了不悟识之外没有其他的识。最终而言，所有的量全部包括在自证现量当中，所有的非量识悉皆包括在不悟识当中。

有些人可能会生起这样的怀疑："前面萨迦班智达说，应以种类来划分，不悟识的种类当中又分出犹豫识和颠倒识。如果说因明前派分五种不合理，那这里分为三种是否同样不合理呢？"关于这个问题，在最后的十一品当中会有专门的阐述，而以前上师如意宝讲《量理宝藏论》的时候，也这样解释过：之所以不悟识当中又分出犹豫识和颠倒识，是因为有特殊的必要。如果有了特殊的必要而分，则不会有任何过失。那到底有什么必要呢？在进行三相推理的时候，如果有人使用了三种相似因（相违、不成和不定），而所有的非量识又包括在一个不悟识当中，其他的颠倒识和犹豫识不存在，那么我们对他进行



回答的时候只能说“不成”，除此之外“不定”和“相违”就不能说了，会有这种过失存在。比如有人说：“声音是常有，所作之故。”我们不能说不成，也不能说不定，应该说它是相违，但是根本没有相违的颠倒识，它已经全部包括在不悟识当中了；如果我们说不成，则不合理，因为所作在声音上是成立的，应该说相违，因为所立常有与能立所作二者完全相违之故。同样的道理，“声音是无常，所量之故。”本来应该回答不定，但如果犹豫识全部包括在不悟识当中，那我们无法回答不定；如果对它说不成也不合理，因为声音应该是所量，这一点是成立的。因此，按照自宗观点，虽然颠倒识和犹豫识最后必须要包括在不悟识当中，但暂时有必要这样分，这是当时上师如意宝讲得非常深的一种窍诀。由于上师具足圆满的智慧，所以对各个方面的学问悉皆通达；尤其在因明方面，上师具有很多不共的窍诀。上师当时还说，非量识全部包括在一个不悟识当中，并非是不合理的；如果最终全部包括在不悟识中，那是否不悟识已经具足了，上面所讲的犹豫识和颠倒识的法相呢？并不需要具足，因为这里的不悟识，是从不能如实了知对境真相的角度来安立的。

由于当时学院的条件比较差，没有录音、摄像等先进设备，所以上师讲的很多法都无法录下来；如果有的话，即使给大家同步翻译，帮助也会很大，而且现在的很多人就能听到当时上师的教言了。上师是 1986 年讲的《量理宝藏论》，距今已经 20 年了。当时摩尼宝区只有一两间房子，学院可能有五六百人；后来我们 1987 年去了五台山，从五台山回来的时候，学院才达到将近 1000 人。当时，上师如意宝讲蒋阳洛德旺波尊者的讲义，我也是第一次听到因明，虽然当时非常有兴趣，



也很精进、认真，但当时上师讲的很多窍诀，现在很多都忘了。当时在课堂上，有些法师在下面向上师提问题，上师则逐一问答；若是辩论、问难，则以教理一一遮破。我当时刚来时间不长，觉得上师很厉害，这个印象比较深一点；但到底怎么厉害，当时说的是什么窍诀，这些方面现在怎么也想不起来了。如果当时能录下来，现在我们大家都会觉得非常稀有难得。

另外，全知麦彭仁波切在其《释量论大疏》中这样讲到：我们学习因明，最后能取所取也同样不成立，因为按照因明的观点，最后也是显露出各别自证的境界，能取和所取实际上是假的，这在因明的学问当中也可以看得出来。比如说我见到柱子，柱子是所取的境，根识是能取的有境，暂时是这样安立的，最终则根本得不到二取。所以，暂时把所有量和非量安立在识当中，识也是各别自证，各别自证所见的外境实际上是不存在的，应该从这个角度来进行安立。在此基础上，最后真正能了知一切诸法的实相，这就是因明的观点，因明的究竟密意就是如此。

《量理宝藏论》第二观识释终



第三品　观总别

Chapter 15

今天，我们继续学习《量理宝藏论》第三品观总别。

我们前面已经学习了，所认识的对境到底是什么，然后又学习了用什么样的识来认识对境，即外境和有境都已经学习了。那有境和外境之间通过什么样的关系来认识呢？或者说有境以什么样的方式来取外境呢？对此，我们分四个方面进行解释。

丙三（彼识知境之方式）分四：一、总及别之证知方式；二、显现及遣余之证知方式；三、所诠及能诠之证知方式；四、相属及相违之证知方式。

丁一（总及别之证知方式）分二：一、总说境及有境之安立；二、分析总别证知之差别。

戊一、总说境及有境之安立：

缘取自相无分别，执著共相乃分别，

其中自相有实法，共相不成有实法。

总相和自相，我们在讲第一品的时候也介绍过，在这里不广说。总而言之，我们缘取自相法的有境全部是无分别识，而执著共相法的有境全是分别识，这一点务必要搞清楚。

“缘取自相无分别”，此句讲的是无分别识自己没有能力产



生，它是依靠对境而产生的。比如说我看见柱子或听到声音等的时候，如果对境柱子或声音的自相不存在，那我的眼识和耳识也根本不可能产生。以无分别来取对境不能说执著，因为执著是有分别的。那么无分别识与对境的关系如何表达呢？就是缘取；缘取的对境是什么呢？就是自相；用什么来缘呢？用无分别念来缘，它们之间的关系应该是这样的。

"执著共相乃分别"，此句讲对境是共相，那心识以什么样的方式来取它呢？用执著来取；能取的有境是什么呢？就是分别念。当然，分别念取对境共相时，是依靠自己的力量，并非依靠对境的力量。比如说我心里浮现出瓶子的总相时，无论外境的瓶子存在与否，对我的分别念来说都不会产生任何影响，因为这种取境的方式完全是以自己内心的习气和执著总相概念来运作的。

所以，无分别念和分别念有一定的差别，无分别念都是依靠对境而产生的，而分别念却是依靠自己的习气和意识的造作而产生的。

"其中自相有实法"，此句是说这两种对境中的自相，到底是有实法还是无实法呢？它应该是有实法。这一点，在《释量论》当中也说得比较清楚，所谓的实体、物质、自相和胜义谛等，在因明当中是同一个意思。

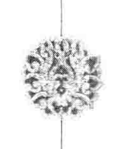
"共相不成有实法"，此句是从不成有实法的角度来讲的，所谓的共相、反体、无实法、虚法和世俗谛等没有什么差别；具体来讲，比如石女儿、兔角、非瓶等都是无实法。因此，总相全部是无实法，这一点一定要搞清楚。

但是，以前克珠杰尊者等格鲁派的有些论师，就与萨迦派和宁玛巴的说法有些不同，他们认为："总法是实有的，总相

是无实法。”也就是说，他们认为因明七论当中破的总，实际上是破的总相，并不是破总法，总法应该是实有的，比如说所谓“瓶子”的总法遍于所有的金瓶、银瓶等。然而，萨迦班智达和全知麦彭仁波切都再三地遮破过这种说法；尤其是在《释量论大疏》中，麦彭仁波切用了七八个推理来驳斥“总法成为有实法”的观点。总之，外道中的“总法成为有实法”的观点，是非常不合理的。

记得学习《释量论大疏》的时候，论中的有些观点与格鲁派也有些不相同。对方持这种观点的原因是什么呢？原因是以前的译师鄂·洛丹西绕，他首先到印度求学，后来又到克什米尔依止上师17年。当时他的一位上师叫嘎单江措，这位上师精通佛教因明，同时也通达外道的因明，这样在其因明论典中就夹杂了一些外道的说法，如外道承认总法实有等。鄂译师在依止这位上师的过程中，就学会了这种观点。后来，他又将这种影响传给了后人，直到夏瓦秋桑以及格鲁派的一些论师都认为：“总法是存在的，总相是不存在的。”在因明前派的论典里面，也经常会发现有一些不符合真实佛教逻辑的说法，所以萨迦班智达也说：鄂译师虽然非常了不起，但是在他的观点中也有一些外道的说法，这种影响在因明前派中一直不断地出现。因此，历史上很多因明学家对因明前派的有些观点不太承认的原因就在这里。但具体情况我也不是特别清楚，应该说按照全知麦彭仁波切和萨迦班智达的观点，因明前派在有些地方出现了这方面的问题。

当然，鄂译师也不是一般的智者。在藏传佛教中，鄂·洛丹西绕非常的了不起；尤其是在因明前派的历史上，可以说他对因明的贡献是非常大的。例如，他翻译了《量庄严论》等很



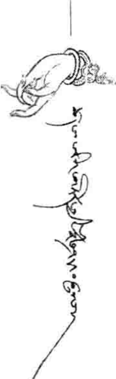
多论典，虽然他经常自谦地说："我这样的翻译家像星星一样，以前的大翻译家就像太阳和月亮那样。"但实际上，他对佛教的翻译事业也做出了非常大的贡献，在藏传佛教所有的译师当中，他的贡献也是极为突出的；而且，他还专门写了《定量论注疏》等因明论著；并开创了讲解因明和辩论的传统；还有，他每一次讲因明的时候最少一千人，最多的时候达到一万人以上；而且，他的弟子中培养出来专门讲经说法的就有一千八百多人。因此在藏地历史上，应该说他是非常了不起的一位大德。但不管怎么样，我们按照萨迦班智达的观点进行分析时，总法就是这样的。

实体反体总与别，显现遣余分别否，

其他论师另行说，我遵论典讲解许。

萨迦班智达说：对于实体与反体、总相与别相、显现与遣余、分别与无分别等这些方面，因明前派的论师们有时候把它们看作心法来讲，有时候从外境当中不存在只有心的一种分别的角度来讲，有时候从外境当中真实存在的方式来讲，有时候讲反体和实体是没有矛盾的一体关系，有时候讲反体与实体、总相和别相是完全分开的他体等等。

因明前派的论师们经常有各种不同的说法，众说纷纭、莫衷一是，但是一直没有发现比较合理的说法，他们的观点中根本没有一种坚不可摧、牢不可破的正理存在。对此，萨迦班智达说，我个人不跟随因明前派这些论师们的观点，因为因明前派论师们的情况比较复杂。正如我刚才所讲的那样，他们的有些观点也许是佛教逻辑的内容，但也许受克什米尔论师的影响，所以萨迦班智达说，我不愿跟随他们。那跟随谁呢？就是跟随法称论师和陈那论师的观点。而他们的观点是什么呢？就

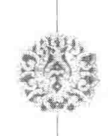


是我们前面所讲的那样，总相和别相完全断定为外境，分别和无分别完全断定为有境的识，遣余和显现完全断定为取境的方式；具体而言，就是无分别以显现的方式来了知自相，有分别以遣余的方式来了知总相，是这样的关系。如果了知这些，那么因明当中的千百万的秘诀，全部会自然而然通达。如果没有这样的秘诀，像因明前派那样，经常把显现和遣余、总相和别相、分别和无分别混在一起，这样始终不能清晰认识事物的真相；也就是说，既不能了知对境，又不能了知有境，而且执著取境的方式更模糊。因此，我们应按照法称论师的究竟观点来解释。

学习《量理宝藏论》，我相信对很多有智慧的人来讲，应该越学越“上瘾”，越学越有兴趣。以前没有听过因明，第一次听的时候可能有很多地方不太懂；但学了一两遍以后，对我们通达世间名言，尤其对学习一些经论有很大的帮助。没有因明就好像没有眼睛的人走路一样，自己也不知道东南西北，只有盲目地判断；如果懂得了因明，就像具有一双明目，可以顺利地到达目的地。

以前，学院有一位平时喜欢说大话的管家，有一次他说：“啊！我的口才非常好，到时候就算在法王面前辩论，我可能也会说出很多正理，法王也不一定能回答出来。”很多人嫌他：“哪有这样的事情！你平时也没有那么好的口才。”但是，如果我们因明真的学得非常好，即使与一些真正的大智者进行辩论，对方也可能会哑口无言的。

当然，我们学习因明不仅仅是为了与别人辩论，而是通过学习因明使自相续当中的邪见、分别念无有藏身之处，乃至将它们彻底遣除，从而自然而然对佛教的正理生起纯正的信心。



所以我觉得，现在这个末法时代，尤其对一些分别念比较重的大城市人来讲，更应该学习因明。通过学习因明，来了知佛教的甚深正理与究竟意趣；这样以后，自相续中的邪见、分别念、犹豫等，很多不良心态会自然而然地消失无余。

昨天也讲了，我们在学习因明的时候，首先要认识所判断的外境，然后要了解能判断的有境心识，最后要了解心识认知外境的方式。

在因明中，如果总相和别相、境和有境等问题学得很好，不管是从宏观世界，还是微观世界的角度讲，都会对世界的认识或者说世界观有所帮助；同时，也能认识自己对外境的执著是怎样产生的，在名言谛的角度怎样断除它。对这些方面，都会产生极大的利益。

当然，我们学习因明最究竟的目的，是为了获得圆满正等觉的果位，这点是不可缺少的；但暂时来讲，前一段时间我也给你们说过，懂因明的人不管在任何场合，需要进行演讲或者跟别人探讨问题时，心里不会有很大的恐惧感。如果不懂因明，跟别人打交道时就会出现顾虑、害怕的情况；但是如果懂得因明，不管是在世间、出世间的任何一个场合中，自己会有一种无碍的辩才，也有一种安全感。因为你自己有了因明的智慧，可以以理服人。这一点，我觉得非常重要。

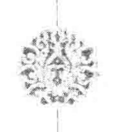
虽然在学习的过程当中，有时候大家可能会感觉有点累，导致兴趣不足，这是正常现象。一般来讲，凡夫人对造恶业很有兴趣，在这方面不用劝，也不用督促，心自然会趋向造恶业的对境。而造善业本来就非常费劲，再加上学习如此甚深的论典，确实是有些困难，可能会有学不进去的感觉；但是遇到这种情况时千万不要退缩，否则以后什么时候再有机会学习就很

难说了。

你们也知道，汉传佛教中对五部大论，尤其是对因明的弘扬是非常有限的。从唐代到现在，虽然在学术界的范围内有所弘扬，但在出家人和信众中，真正能了知因明的人有多少呢？这一点不用说，大家也应该清楚。现在是信息时代，科学技术使世界变得愈发地小了，因而现代的世界上，谁最精通《因明》、《现观庄严论》、《俱舍论》等，人们通过各种现代化的途径就能一目了然。所以我觉得，对每一个人而言，学习因明的机会是非常难得的。

在闻思时，你们不要认为："哎，这没有什么，只是增加分别念而已，我还是要到某某地方去实修。"你去实修当然可以，但一般来讲，没有打好闻思的基础，这样的实修都是不稳固的。以前也看过很多，刚开始就提倡实修的人，他打的宣传倒是很不错，自己也讲得特别好听，一些没有正见的人也跟他一起夸夸其谈，还觉得很有收获；但是这些没有打好闻思基础，没有修好加行的实修正行，就像冰上的建筑一样不可靠。

我们学院当中大多数修行人的见解应该说是非常正的，再加上自己也有能力遣除修行过程中的很多违缘，即使今生没有证悟见道，甚至有个别人在显现上也没有什么功德，但是在临终前对佛法的正见会极为稳固且不会退转。不退转的原因是什么呢？我觉得作为主持佛教的高僧大德们或者佛教的修行人，应该寻找这个原因，这一点千万不能搞错。有很多人的修行非常可靠，虽然没有见他吹嘘自己："我今天看见了什么，已经得了什么地啊！"但是他的修行境界、信心、见解和大悲心等，一直在稳固增上。这其中的原因是什么呢？其中最关键的原因，就是学习佛法者必须要闻思！尤其是分别念较重的人，只



有通过学习因明和中观的正理，祛除相续中的邪见、分别念，那时对佛教的信心、对众生的大悲心会自然而然地增上。因此，我们学习因明时，始终要把见解摆在非常正确的标准线上，这一点非常重要。

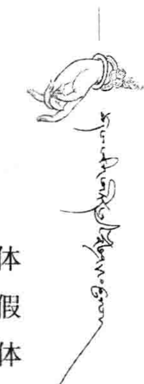
现在继续宣讲：总说境与有境之安立。

比量不取有实法，故彼实法非应理，

乃遣余故智者许，比量即以反体立。

首先应该给大家说明，今天所讲的内容主要是总和别。如前所说，平时所谓的“总”就是我们心中显现的总相，“别”就是分别的这个法。

关于总别的问题，藏传佛教中的因明前派对此持有不同的观点。我昨天也讲了这种不同观点的来源，主要是受克什米尔班智达的影响以及藏地的部分论师各自独特的安立。后来，从萨迦班智达到全知麦彭仁波切等一些藏地非常出名的论师、因明学家，纷纷驳斥了因明前派以及外道的观点；当然，因明前派也有许多值得我们学习的地方，这些与自宗相同之处本论并没有驳斥。以前，我也很想参考因明前派大德们的一些论典，但是现在流传下来的因明前派的论典并不是很多。也有人说，因明前派根本没有承认过这样的观点，这是后代论师们安立上去的。这种说法是不对的，为什么呢？像萨迦班智达这样精通五明的大智者，根本不可能给别人扣帽子，别人没有承认的反而去冤枉他：“你已经说过什么……”当然，《释量论》中也讲过，有些没有智慧的人并不知晓对方的观点，就用一些非理的语言去驳斥。这种现象对于没有智慧的人是会出现的，但是我想萨迦班智达是藏传佛教当中第一位班智达，从其理论、证悟等各方面来看，都可以证实他是无与伦比的大智者，他不可能



无端诽谤别人。所以，因明前派肯定有很多不如理的观点。

今天，要在这里宣讲这些观点中的几个问题。

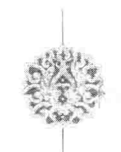
在分析总别时，首先要知道哪些是实体的法，哪些是反体的法。我们平时所谓的总法、反体法、世俗谛法、虚假法、假立法等，这些在因明当中都是一个意思；一般自相法、实体法、胜义谛法等，这些在因明当中也是一个意思。

首先，我们要了解因明前派实体和反体的定义。因明前派认为所谓的实体就是由很多反体聚合成的，就像蘑菇是由众多菌褶聚合而成的一样；意思是说，在一个实体上有无常、所作、有为法、事物和物质等各种不同反体聚合在一起，这种聚合众多反体的法叫实体。什么叫反体呢？他们认为所谓的反体就是聚合中零零散散的法，比如说聚合中的无常、所作等反体性法，因为实体法是一个聚合体，其中零零散散的这些法就叫做反体。因明前派认为，所谓的反体在事物的本体当中是实际存在的，这是其独有的观点，下面对此会专门进行破斥。

然后，还要了知因明前派实体法和反体法的概念。因明前派除了承许实体与反体之外，还承许有另外的实体法与反体法存在。那么，什么叫实体法呢？就是直接相违的法在一个实体上不可能聚合，这叫实体法；比如，无常和常有在一个实体上就不可能聚合。什么叫反体法呢？直接相违的法在一个反体上不可能积聚在一起，这叫反体法；比如从所知的角度来讲，直接相违的无遮与非遮，此二者在一个反体上不可能聚合。

由此看来，他们对整个事物的判断说得并不是很清楚。下面萨迦班智达将通过不同的方式予以破斥。

因明前派的观点为什么不合理呢？因为对方所许的这种实



体和反体，实际上就像外道承认的具支[①]一样。外道所承认的具支，如所有的瓶子上具有一种有支，此有支遍于所有的瓶子；或者说身体的每一支分上都存在一个有支。在《释量论》中有许多教证、理证遮破这种观点，所以因明前派承认的实体、反体是不合理的，这是一个原因。

还有一个原因，因明前派安立的实体、反体的法相不合理。为什么呢？因为要知道实体，首先要了知反体，因为实体具足很多的反体之故；而反体又是实体的一部分，搞清楚反体又需要先了解实体。如此一来，了知一个必须先了知另一个。也就是说，如果要知道实体一定要先知道反体，要知道反体又要了解实体，这样就有无穷的过失，永远也没办法了知反体或实体的法相，故这种法相的安立不合理。

再者，因明前派在反体和实体之外，又单独安立反体法和实体法的观点也是错误的。因为反体法实际上就是反体，除了反体之外并无单独的一个反体法；实体法实际上就是实体，除了实体之外并没有另外的一个实体法。比如说，我们因明自宗的柱子叫做实体，并是实有存在的，在柱子上不是常有的东西反过来说是无常的，不是非所作的东西反过来说是所作的，所以无常、所作等就是所谓的反体。在柱子上除了实体和反体之外，还有没有对方承许的实体法与反体法呢？根本找不到。因此，对方单独安立的实体法与反体法，是根本不存在的东西。另外，无常、所作等反体，实际上与柱子的实体是一体的；但我们用分别念来分时，全部都是反体。所以，这些反体是用分别念来安立的，并不是在实体上真实存在。如此一来，“柱子

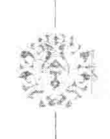
① 具支即是有支，是具有支分的整体之义。

是无常，所作之故。”以所作的比量来建立无常，所建立的量就应该是一种分别念；但如果按你们因明前派的说法，无常和所作的反体在柱子上真实存在，也即无常和所作成了自相实有之法，那么比量就成了自相的有境，有这个过失。

这个颂词稍微有些难懂，要明白其中的法义，希望大家首先要了知因明前派所承许的反体和实体以及反体法和实体法的概念。

实际上，我们自宗的反体就是反体法，实体就是实体法；而且，反体并不是实有存在的，只不过是我们以分别念进行假立的。如我面前的这个转经轮，它不是瓶子，不是瓶子的反体在转经轮上可以假立；它不是照相机，那么非照相机的这个反体也能假立。也就是说，从正面来讲它是转经轮，不可能有照相机的本体，但是非照相机的反体在它上面也能建立；而且，世间上有无数非转经轮的事物，这些反体在转经轮上皆可安立，但这些反体全是分别念假立的，并不实有。因此，非柱、非瓶等反体不可能像实有的东西一样，粘在转经轮上面。如果说实有，那这个转经轮上面就会有很多反体密密麻麻地粘在一起，但这种说法明显是不合理的。而因明前派就认为，一个实体法上面有很多的反体积聚在一起，就像酥油上粘芝麻一样（听说因明前派有这样的依据，但没有看过这样的论典），而且这些反体都是实有的。由上可知，这种观点是完全错误的。

假设反体是实有的，如无常、所作这些反体是单独的一个实体，瓶子也同样是单独的一个实体；这样一来，当我们用所作的因来建立无常时，这是根本不可能的。为什么呢？因为这些都是异体的事物。其实在本体上无常和所作是一体，有些人在分别念当中知道是瓶子，有些知道是无常，有些知道是所



作。我们在不知道瓶子无常的人前说："瓶子肯定是无常的，因为它是所作性故。"可以通过所作性推出瓶子无常，因为在瓶子本体上，所作、无常是无二无别的；正因为如此，在只懂所作不懂无常的人前应用这个推理时，他马上就会知道这个道理。但是，按照你们因明前派所说的那样，一个物体上面有很多的不同反体积聚在一起，且各自是单独的实体，那就没办法用比量来了知这个事物。

有关这个问题，颂词上是这样讲的："比量不取有实法，故彼实法非应理。"比量缘取的对境不是有实法，所以你们承认比量的对境为有实法不合理。

虽然比量所耽著的对境应该是有实法，但是通过遣余直接破立的对境并不是有实法。比如说"山上有火，有烟之故"，我们心里耽著的就是山上火和烟的自相；但是在实际推理时，这些都是在分别念当中进行破立的，并不是在实体上进行破立的，因为在实体上面根本没办法进行比量推理。如果在自相上进行破立，这是谁也无能为力的。为什么呢？就像我们刚才讲的一样，自相上火的颜色、热性与火的本体无二无别，如是我们根本没办法通过比量进行破立。破斥和建立是由分别念和遣余识进行操作的，自相上它是什么样的东西就会这样如实现前，所以在自相上不可能有破立，这些我们在下面还要进行广说。因此，你们因明前派承许以比量来取有实法的观点是不合理的。

"乃遣余故智者许"，我们用比量进行推理，实际上就是通过遣余的方式进行破立。比如说"柱子无常，它是所作之故"，所作一词实际上是遣除我们心里不是所作的东西，然后建立是所作的东西；遣除不是无常的东西，建立是无常的东西。这些全部都是在我们分别念中进行操作的，不可能在瓶子实体上存

在无常和所作这两者的自相，然后进行破立，根本没有这种情况。因此，所有的判断、破立全部是用遣余来进行的，这就是理自在陈那、法称论师和萨迦班智达等智者们所承许的观点。

“比量即以反体立”，比量全部是通过反体来建立的。昨天也讲了，所谓的反体和总法等实际上都无自相，所以分别念通过反体进行建立与遮破，这一点是非常合理的。

总而言之，所谓的实体应该是成立的，而反体则是不成立的；但是对方根本没有分清这一点，反而承认反体是实有的。对此，前面也讲过，所谓的比量根本不能执著实有的对境，它应该是遣余或总相的有境；只有这样，才能做出正确的判断。所以，我们一定要明白，因明前派这种反体和实体都实有存在的观点是不合理的。

按自宗而言，实体是事物的自相本体；反体实际上是在分别念前假立的一种行相，此二者有一定的差别。所以自宗在名言的建立上非常方便，我们说什么话，做什么事，建立什么法，遮破什么法，都是非常容易的。我们去年学习《中观庄严论》时，也曾提及过这个问题。

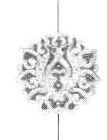
戊二（分析总别证知之差别）分三：一、法相；二、分类；三、择义。

己一、法相：

首先要知道什么叫总法，什么叫别法，这个非常关键。

遣异类法即总相；亦除自类乃别相。

什么叫总法或总相呢？遣余识将许许多多不同时间、行相、地点等的异体事物执为一体，并遣除其他不同类的事物，这种遣余识所执著的法就叫做总法。比如说，我们将东南西北



各种方向、过去现在未来三时、白红各种颜色所摄的所有这些瓶子，统统执著为瓶子；而且在遣余识前，遣除了瓶子以外的牦牛、柱子、照相机、摄像机等事物，只留下瓶子它自己的本体，这样的一种分别概念就叫做总法。所以，所谓的总相就是遣除它的异类（不同类别），并指其同类为一体。比如说“我们是人”，在遣除牦牛、山羊等人类以外的事物后，于人类当中不分方向、本质、肤色、时间、世界等，将所有这些全部综合起来而成为所谓的“人”，这就是一种总相，总的概念应该这样理解。

然后别相的概念，在遣余识前不仅遣除了异类，还遣除了同类中的他体法，建立自己类别当中的某一法，这叫别相。比如说东方人，它首先遣除了所有人类以外不同类别的事物，然后又遣除了人类当中除了东方以外的其他的人类。

总之，在遣余识面前，具足两种反体的假立法叫别，具足一种反体的假立法叫总，总和别的法相应该这样安立。

于此，有些人可能会这样想：“所谓的总相是假立的，这可以理解；但是别相怎么会是假立的呢？因为别是成立的事物，它已经成为自相了，怎么还是假立的呢？”实际上，总和别两者都是假立的。如我们说所谓的人是总相，大家都认为它是一种假立的总相，因为所谓的人就是指所有的人，所以它的本体不可能是实有的东西，肯定是假立的，大家都觉得可以承许。但是所谓的别相就是指部分的人，它是不是实有的呢？当然不是实有的，因为这里的别并非指具体的某个人，它下面还有很多的分类。如从总的人类来讲，汉族人是人类当中的一个民族，它可以叫做别；但观待局部而言，汉族人也是一个总，因为汉人中也有东北人、南方人等各个地方的人，所以观待而

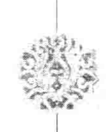
言，汉族人也成了一种不实有的总相。因此，在因明中，总别这二者仅仅是一个或两个反体的差别；从本体而言，二者都是假立的。也就是说，无论总别都不是根的对境，全部是分别念的对境，不能认为总是分别念的对境，而别是自相的法或者现量的对境，不能这么承许；当然，如果我们亲眼看见某人，此时的某人是现量的对境，但这种情况并不是此处的别。

在这里首先要清楚总和别的概念，然后要明白为什么在这里分析总和别。因为一些外道和因明前派承许总和别实有，有些则认为只是别实有。针对以上观点，无论是《因明七论》、《自释》，还是《释量论大疏》，都一再地予以了遮破。实际上，所谓的总和别都是一种假立的反体，二者都是分别念的对境，不是无分别的对境。我们一定要理解这样的道理，否则下面破因明前派观点的时候，自己根本无法理解。

己二、分类：

实际上，每一个法可分为两种，即事物的自相和在分别念面前安立的总相或别相；而从事物本体的角度来讲，总相和别相的概念都没有。比如说所谓的柱子，在我的分别念面前，它是以东南西北等所有柱子的角度来讲的，这样柱子就已经成了总法；而在整个所知范围内，它实际上是一种别法，因为在一切有为法当中“柱子”是别法。所以，“柱子”可以说是别法，也可以说是总法，观待不同的分析两种法都可以安立。可是，柱子自己的本体上有没有总相、别相呢？这些都没有，每一个法的本体上既没有“总”的自相，也没有“别”的自相存在。

正如我刚才所讲的那样，在分别念面前，所谓的人既可以安立为总法，也可以安立为别法。原来，有一个发心人对我



说："你有时候把我当作国王一样对待，有时候把我当作仆人一样对待，我到底是什么呀？"当时我说："在你的本体上面并不存在实有的国王与仆人，对待下属而言，你可以是国王；而对我来讲，你也可以是仆人。"同理，在人的本体上并没有实有的总法和别法；但是观待分别念来讲，在利用的过程当中把它安立为总法、别法都可以，应该这样来理解。

现在宣讲总别的分类，颂词当中是这样说的：

总别各自悉皆有，异体先后二分类，

异体别乃他实体，先后别则遮一体。

每一个总法或别法，实际上都可以分为"异体"和"先后"两种，即有他体的总法和他体的别法，以及有先后的总法和先后的别法，这样总共有四种。"异体别"是他实体的不同说法，而"先后别"则是遮一体之他体。

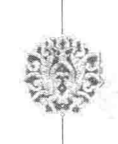
首先宣讲"异体"。其中异体的别法，指同一时间当中某一种类所摄的一切不同行相的法。比如说树木当中所摄的沉香树、檀香树、柏树、松树等，这些就是他体的别法。因为檀香树的本体不是沉香树，沉香树的本体不是松树，所以它们之间是异体的关系，并在相同的时间中可以同时存在；东边的树、西边的树亦复如是，从这个角度来讲叫做异体的别法。与所有的别法相连的应有一个总法，这个总法叫做异体的总法。同样，从人类的角度来讲，东方人和西方人都是人类，实际上东方人和西方人是他体的别法；东方人和西方人都是人，都有一个人的总相，这种人的总相叫做他体的总法。

然后宣讲"先后"。其中，先后的别法主要是从相续上安立的。比如说昨天的我和今天的我，都是在一个相续上安立的，他们之间本体不是他体。如果是他体，那昨天的我就不是

今天的我了；如果昨天的我和今天的我不是一个人，那就变成两个人了，所以这叫做遮异体。然而从别法的角度来讲，昨天的我与今天的我又不是一体的，如果是一体，二者无有任何差别，则会出现常有的过失，即我的相续不是刹那无常的了，所以从先后的角度称之为他体；但是从一相续的角度而言，又不存在真实的他体，因此，这种先后的法称为“遮一体”之他体。

在讲胜义谛和世俗谛的内容时，有些自续派的论师认为是遮异体，像檀香树和沉香树、东方人和西方人等可以说是他体；但是昨天和今天的我，两者都是从我一相续的角度来讲的，它们不可能是他体（异体），所以叫遮异体。然而从别法的角度来讲，二者又不同，所以这种情况在因明当中称为遮一体之他体。实际上，遮一体之他体与真实他体有一定的差别。比如说有些论师认为，世俗谛和胜义谛就是遮一体的关系。因为二谛并不是无二无别的，若是无二无别就会出现看见世俗谛的时候，也会看见胜义谛的过失；但除了世俗谛以外，有没有单独的胜义谛存在呢？也不存在，因此它们之间的关系是遮一体之他体。其实在世间当中，还有很多属遮一体之他体的事物。

如上所述，总法和别法可以分别含摄于遮一体之他体和真实他体之中。也就是说，真实他体包括他体的总法和他体的别法；而遮一体之他体则包括先后的总法和先后的别法。除此之外，实际上总法和别法中再没有其他的法。刚开始学习的时候，对这样的讲法可能有些不习惯，但是若做真正的分析，最终只能如是承许。因为观察因明当中所有的总法和别法，要么同时要么不同时，在相续当中只能这样安立，所以除此之外别无其他。当然，对于这样的分类，以前有些论师这样说：《因明七论》当中并没有出现这样总和别的分类，只不过以前有一



个非常出名的塔瓦炯勒（解脱源）论师，在他的因明论典当中有这样的先后总别和他体总别的分析方法。但无论怎样，在安立总法和别法时，我们要按照经部宗的观点；经部宗承认现在实有，而未来和过去并不承许实有。如果这样，一切器情在昨天不实有，而在今天是实有的；那么实有和无实有一体是不合理的。然而又找不到一体以外的本体，那么昨天的柱子和今天的柱子到底是什么关系呢？从总的柱子来讲，它们是遮异体的总法；从分别来讲，此二者是遮一体的别法。在因明当中，这些都是非常简单的事情。

听说这几天，有些道友学得有点困难。但第一品到八品之前，你们不要认为很难，这是非常简单的；到了八品以后，稍微有些难度；而到了十与十一品才是真正的比较难。现在我都担心，那时能否讲好；而你们那个时候，真的坐一段时间的"飞机"也不知道，有个别人可能会这样；但我想大多数人应该是没问题，这并不像我们以前学物理、几何等那样，相比较起来，你只要分析明白以后，除了这个以外就再没有什么更深入的东西了。因明就是这样，跟《俱舍论》没有什么差别；你什么时候把这个推理搞懂了，从此以后一辈子都懂了，因此并不是很困难的。

己三（择义）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

庚一（破他宗）分二：一、破实体异体；二、破实体一体。

辛一（破实体异体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

壬一、宣说对方观点：



有称总别是异体。

胜论外道认为六句法当中的总法和别法是他体，这种说法是不合理的。他们认为个别的瓶子等事物是一种别法，而总法的“瓶子”在每一个别法的瓶子上存在，因此他们始终认为总法实有存在；如果总法实有存在，每一个别法也实在存在，那么总法和别法就应该是他体的关系。

我们下面遮破这种观点时非常简单，运用可见不可得的因即可遮破。

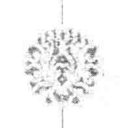
壬二、破彼观点：

异体可见不得遮。

这种论调根本不合理。为什么呢？按照胜论外道的观点，如果总法除了别法以外实有存在，那么我们应该可以看见；但实际上，根本看不见、听不见、得不到。

对方认为所谓“瓶子”的总相是实有的，但是除了金瓶、银瓶、东南西北的具体瓶子以外，遍于所有瓶子的一个总法在哪里呢？根本不可能存在。如我们可以在金瓶和银瓶上面观察，所谓的“瓶子”在金瓶和银瓶包括的所有微尘上面根本没有，一点一滴都找不到；既然所谓的“瓶子”在金瓶和银瓶上面根本没有，那你所说的“瓶子”到底在哪儿？其实，这只不过是在人们的概念当中，有一种遍于所有瓶子的总相存在。当然在概念当中，这样的总相可以存在，但这仅仅是一种虚假的构思或分别念而已；除此之外，在每一个瓶子上，根本没有总相“瓶子”的实有成分存在。

我们自宗的瓶子是指自相的法；除了自相的法之外，如果真的有一个遍于所有瓶子的东西存在，那它在哪儿？我们用可见不可得的推理来分析（可见不可得并不是瓶子上面有魔鬼，



我们的眼识看不见，这不是可见不可得能了知的），如果金瓶上面真的有一个实有的总法存在，那么除了金瓶本身以外，应该有一个实有的瓶子总相，但是根本得不到。

在修习身念住的时候，以智慧观察，身体也是除了手脚等四肢以外根本找不到，所谓的"身体"也只不过是一种概念而已，它根本不可能真实存在。所谓的我也是如此，除了每一个执著以外，有没有一个我存在？根本没有。我们通过《中观宝鬘论》和《澄清宝珠论》里面讲到的胜义理论进行观察，我到底在哪里？衣服非我，四肢非我，内脏非我，识也非我；这样一来，什么东西都不是我，那我到底在哪儿呢？我根本没有，跟石女的儿子没有任何差别。同样的道理，所谓的"瓶子"等也只不过是一种概念而已，此为金瓶，彼为银瓶，这是铜瓶，那是铁瓶，在我们的概念当中，每一个瓶子上面应该有一个所谓"瓶子"的总相存在；在概念上可以存在，但实际上不存在，这一点通过可见不可得的推理完全可以了知。

辛二（破实体一体）分三：一、破一总与多别一体；二、破多总与多别一体；三、破同类之总。

壬一（破一总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸一、宣说对方观点：

有说总别乃一体。

对方主要是指数论外道，他们承许一切法可由二十五谛涵摄；一切现象（即除了神我与主物之外的二十三谛）全部是主物显现的，实际上现象与主物是一体，所以总法主物遍于一切现象之中。这种总与别的关系就像火与火的热性一样，总法在

瓶子等一切别法当中存在，因为主物遍于一切万法的缘故；而且他们认为总法是一个，而别法是相当多的，每一个别法上面都有总法的本体。比如说“蓝色的东西”，它指蓝色的总法在蓝色的氆氇、镜子、眼睛等各种蓝色的法上面都有。对方是这样认为的，但这种说法并不合理。

癸二（破彼观点）分三：一、可现不可得；二、加以观察；三、发太过。

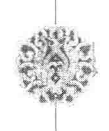
子一、可现不可得：

数论外道所许的，总法存在于每一个别法的观点，我们可以通过可见不可得的推理来进行遮破。

纵一实体然非见。

假如一个实有的总法在别法上面真实存在，那么这个总法应该能够被见到；但实际上除了别法以外，所谓的总法根本无法照见。

如上所举，我们依旧以瓶子为例进行观察。如果总法的瓶子与具体的瓶子以一体的方式存在，则应该可以照见，但根本无法照见。因为除了别法以外哪里有一个总法存在？根本没有，连微尘许的总法也没有。这与我们刚才观察的方式是完全相同的，即这种观点用可见不可得的推理也可以遮破。所以，不管是胜论外道的总法还是数论外道的总法，也不管它们与别法是以一体的方式建立，还是他体的方式建立，始终都是不合理的。



Chapter 16

下面继续宣讲《量理宝藏论》第三品观总别，即总相和别相。

己三（择义）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

庚一（破他宗）分二：一、破实体异体；二、破实体一体。

辛二（破实体一体）分三：一、破一总与多别一体；二、多总与多别一体；三、破同类之总。

壬一（破一总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸二（破彼观点）分三：一、可现不可得；二、加以观察；三、发太过。

前面第一个可现不可得的道理已经讲完了，今天讲后两个科判：加以观察和发太过。大家应该清楚，在这个科判中对方主要是数论外道为主的有些论师。他们认为世间中的总法是一个整体性的东西，它遍于所有的别法。比如"瓶子"是一个整体性的总法，实际上它遍于不同时间、地点以及具有不同行相的每一个瓶子，即总法的瓶子在每一个别法上存在。所以，数论外道承认总法是实有存在的，并且每一个别法上面都存在这样一个总法的实体。但这种说法是不合理的，以上我们已经运用可现不可得因的推理遮破过。

子二、加以观察：

境时形象相违别，若于一总相关联，

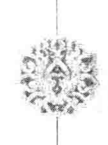
生灭本体皆成一，非尔一体二分违。

如果你们数论外道承认一个总法遍于不同时间、不同地点、不同形相的所有别法当中，那有很大的过失。

有什么样的过失呢？如颂云："境时形象相违别，若于一总相关联。"颂词中"相违别"是不同别法的意思。我们以瓶子为例，即处于十方四隅不同环境中的瓶子，未来、过去和现在三时的瓶子，白色、红色、蓝色等不同行相的瓶子，以及金银铜瓷等不同质地的瓶子，都与一个总法连在一起。如果这样，那么"生灭本体皆成一"，即这些不同环境、不同时间、不同形相的所有别法瓶子，它们的生灭就应该同时，一个瓶子产生的时候，所有的瓶子都应该产生；一个瓶子毁灭的时候，所有的瓶子都应该毁灭。因为你们数论外道承认一个总体以及总别一体的缘故。"非尔一体二分违。"否则在一个本体上存在一生一不生，一灭一不灭的相违两部分，这是完全矛盾的，其中推理的关要大家应该了知。

在这个问题上，大家一定要搞懂总法和别法之间的关系。当然，总法、别法和遣余等都是由分别念安立的，把不同质地、时间、方向和行相所摄的瓶子全部摄于总法的瓶子，在分别念的概念当中，如果总法的瓶子遍于所有的别法是合理的；反之，总法如果不是在心里安立，而真正在外境当中存在，即外境中有一个所谓的总法的瓶子，它在每一个别法的瓶子上存在，那么就有刚才所发的这种过失。

为什么我们自宗无此过失，并且安立名言如此方便呢？外道和因明前派的论师们承认的这种观点，不合理的原因主要是



因为他们不懂遣余而造成的。遣余在这里略讲，在讲第四品时我们会详细宣说。事物实际的本体跟我们心里的想法，一定要了知二者何时分开叙述，何时结合起来宣讲；如果不懂此理，那么我们学习因明或者在世间安立名言时就会非常困难。当然，如果你用心详详细细地观察，则名言中任何一法皆不成立，不要说以中观的胜义理论进行观察不成立，实际上仅仅用名言中的因明理论来观察时，也能了达其不成立。名言中凡夫在一定程度上是凭自己的习气、习惯和世间名言规律而进行取舍、安立的，用现在世间人的讲法，这样就已经 OK 了；如果再详细地观察，世间名言就没办法安立了。所以，世间名言也是到了一定程度就不能再观察，再观察它就了不可得，趣入空性了。

相对来说，人类的智慧要高一些，所以能够利用名言沟通与交流。名言实际上是有人首先给某个事物取一个名字，然后大家依此进行串习，最后依靠串习和取名，在名言中我们就可以进行取舍了，这就是我们人类具有思维、能够用语言交流的原因。而旁生则没有这样的能力，它们只不过有一些最简单的思维能力。比如牦牛，见到河水时知道可以喝，有草的时候知道可以吃；它们互相之间仅仅有一些简单的语言沟通，有时候听见母牦牛“哞”的一声，小牛也“哞”的一声，然后就走过去，互相有这么一个非常简单的“对话”。除此以外，“给我把瓶子拿来”、“过来吧！我们这个地方有很好的草”等这些概念，一般在牦牛的思维当中根本不会有。只不过可能有极个别的动物比某些人类还聪明，当然这是特殊情况。

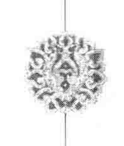
总之，我们要明白，外道承许的“一个实有总法连在所有别法上面”的观点是不正确的，因为这样承许，就会有世间上

所有事物同时生灭的过失。

有些人可能会这样认为："不一定要同时生灭吧？比如说东方的这个瓶子，在工厂里正在制造的时候，西方的瓶子它可以毁灭；并且在未来的瓶子还没有产生的时候，现在的这个瓶子也可以出现。为什么所有的瓶子要同时生灭呢？怎么会有这种过失呢？"

其实只要详细推理，会很容易明白其中的道理。因为对方认为有一个总法的瓶子实有存在，并且跟所有别法的瓶子连在一起，如果这样，假如上海某一个瓶子毁灭的时候，天津的瓶子就应该全部毁灭，因为上海的瓶子与总法连在一起，总法的瓶子与天津制造的别法金瓶也连在一起，既然都和实有的总法连在一起，而且总法只有一个，那么上海的某个瓶子毁灭的缘故，天津的瓶子也应该随之毁灭；不仅如此，未来过去现在三时，以及东南西北四方四隅等所有的瓶子，如果其中之一毁灭，那么所有的瓶子全部都要毁灭，会出现这样的过失。

又如外道承许人这个总法实有存在，它跟所有的人连在一起；如果这样，一个男人死了，则世间上所有的男人、女人、黄门全部都要死掉。为什么呢？因为总法与别法连在一起的缘故。某个别法与总法相连，而这个总法又跟其他的别法连在一起，这样形成一个三角关系：一方面，总法连着这个别法；另一方面也连着其他时间、地点所摄的一切别法。如果这个别法毁灭，同时总法也必定要毁灭；总法毁灭，那么与之连在一起的其他别法也要毁灭，如果不毁灭，则有一个本体变成两分的过失。就如刚才我们所讲的那样，上海这边总法的瓶子毁灭了，而天津那边瓶子的总法没有毁灭，如是则有一个实有存在的一体总法，其上存在毁灭和没有毁灭的两个部分，但这是不



合理的。

全知果仁巴在其讲义中这样破斥：别法毁灭时，总法毁灭与否？如果说总法不毁灭，如此则与你们所承认的观点自相矛盾，因为你们承认别法与总法一体的缘故；如果说总法毁灭，那么与这个毁灭的总法无二无别的其他别法也应该毁灭，因为一切别法与总法一体之故。刚开始学因明时，有人会觉得：怎么会一个瓶子毁灭时，所有的瓶子都要毁灭呢？但如果真的如数论外道所承认那样，有一个总法遍于所有的别法，那肯定有这种过失。

反过来说，法称论师的观点以及他的传承中不会有这种过失。为什么呢？因为自宗承许总法存在于心中，若详加观察，就会了知它是一种无实法而并非一种有实法。如此，则遍于和不遍于所有的别法并没有什么差别，人们只不过是为了方便安立名言，才把能遍于所有的瓶子的总称叫做“瓶子”，这样有很大的利益。如我们说“瓶子”存在，那不管是金瓶、银瓶等哪一种瓶子，肯定都是存在的；假如我们说“瓶子”不存在，那么别法的瓶子也全部被遮破了。因此，按照法称论师的观点，安立世间名言非常方便。而外道和其他有些论师，因为还没有懂得因明的秘诀，所以在建立名言的过程当中非常麻烦，而且还会出现很多过失。

子三、发太过。

总别若是一实体，纵许有支如何遮？

根亦应成有分别，诸违法成一实体。

此颂向对方发了三个太过。

以数论外道为主的宗派认为，唯一的总法与所有的别法连



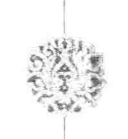
在一起。当然，一些因明前派的论师，虽然并没有直接说总法跟所有的别法连在一起，但是认为总法是实有存在的，那么也会有同样的过失。

在这个问题上，克珠杰尊者与萨迦班智达的观点有些不同，但这里分析太多可能会花很长的时间，所以暂时不讲；但全知麦彭仁波切的观点与本论第三品的内容基本相同（而与第二品的观点有些不同），所以在《释量论大疏》、《因类学》以及尊者其他的一些因明论典中，观察总法与别法时跟萨迦派的观点是一致的，而且遮破因明前派以及外道的理证也非常相似。于此讲总法、别法的有些道理，在《中观庄严论释》当中也曾提及过，但《释量论大疏》之中讲得更为详细。

如果你们外道和因明前派承许总法和别法是一体，且唯一实有的总法在所有的别法上面都存在，即“总别若是一实体”那么会招致三大过失。

第一个过失：“纵许有支如何遮？”

因明中遮破外道承许有支的观点，我们前一段曾经讲过，并且在其他的论典当中也经常提及。外道承认的有支是一种遍于支分的实有法，例如“身体”遍于所有的头目手足等肢体，即在每一个肢体上都有一个“身体”存在，这样的身体就叫有支。为什么呢？他们认为头目手足都是“身体”，所以有支身体应该在每一个分支法上存在。当然，这种说法是不合理的。我们在相关的中观论典中也剖析过，如果所谓的有支身体在每一个分支上面存在，那么其中一个肢体动摇的时候，所有的四肢都应该动摇；一个部位没有遮障，那么身体所有的部位应该都没有遮障，如我的脸部没有被遮障，那么身体的所有部位都不应该有衣服的遮障；一个部位如果被染色，那么其他的部位



也应该被染色等有许许多多的过失。如是因明前派为主的论师们，如果你们认为总法实有存在，那么我们佛教怎么能遮破外道有支的观点呢？因为外道认为所谓的有支是实有的，它遍于所有的支分，而你们也承认总法是一个实有的整体且遍于所有别法；外道说“有支”，你们说“总法”，此二者只是说法不同而已，实际上都是一样的。这样一来，我们用中观和因明的推理遮破外道的“有支”时，你们的总法也难逃其咎；如果你们不承许自己的观点有误，那外道的观点也同样没问题，如是我们以佛法的推理怎么能遮破外道的观点呢？根本无法遮破。

当然，按照萨迦班智达的推理，刚开始时破总法实有，主要针对的是数论外道，但是应该不仅仅是数论外道，因为从“纵许有支如何遮”这一句话看来，应该是指佛教徒当中也有人承认总法存在；否则会出现这样的情况，如果我们说：“你们如果承认总法，那么怎么破有支呢？”这个立论对外道而言根本讲不通，如果他们说“我们并没有破过！因为我们自己就是承认有支实有且遍于所有的分支法啊。”对方这样说时，我们对此也没有办法回答。由此可以看出，此处的对方应指因明前派。

以因明前派为主的一些佛教徒，承许总法实有存在，而且也遍于所有的别法。如果这样承认，那么在理证的观察下，总法与外道承认的有支就成了完全一样，如此你们就不能破斥外道的有支了。但这种情况也不是你们所期望的，因为法称论师在因明论典中，运用大量的教证、理证来遮破外道的有支、分支的观点，尤其是在《释量论》当中，有相当一部分内容专门讲有支的问题。由此也可看出，有关对有支和分支的破斥，也是比较难的内容。总之，如果按因明前派的观点，我们佛教根



本无法遮破有支遍于各分支的观点，这是第一个太过。

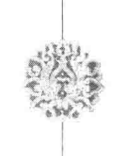
以前在学《释量论》时，上师如意宝每天都讲考。有一天抽到一位活佛（有时候就是这样，当时上师认为他很有培养前途，现在听说他基本上没有闻思修行，后来几乎没有来过学院了），那时候他讲不出来，只是“有支啊，支啊……”翻来覆去的念叨，后来我们看见他的时候，经常说：“有支、支，又来了。”因为当时的印象比较深。我们这里有些道友实在是讲不出来的时候，也是颠来倒去说：“支啊，有支啊……”

下面讲第二个太过：“根亦应成有分别，”

对方承认有一个总法遍于每一个别法上面，但与前面不同的是，这里承许别法为自相，比如说在我眼前的这根柱子，以眼识可以看见它的颜色、形状等。

如果总法在每一个别法上面存在，那么眼识就可以看见它，耳识也可以听到它的声音；这样一来，总法就成为根的对境，即现量的对境了，由于别法成为现量的对境之故，总法也应该成为现量的对境。为什么呢？因为你们承许别法与总法无二无别的缘故。比如眼识能见别法的蓝色瓶子，而总法瓶子与别法蓝瓶无二无别；这样一来，总法的瓶子就成了眼识的对境了，这是一个过失。你们这样承认是不合理的，因为前面讲了，总相是分别念的对境，而现在总法成了眼识的对境，那么有境眼识就成了分别念；但因明当中，谁也不敢如此承认，所以这种说法是不合理的。于此，萨迦派的果仁巴大师也说：“你们这些被恶知识的邪见毒药迷醉之人，千万不要胡言乱语。”总之，不管任何一种总相，不可能成为根的对境，这是第二个太过。

第三个太过：“诸违法成一实体。”



如果承认总法在每一个别法上面存在，那么世间上所有相违的事物全部都变成一体了，即世间当中的光明和黑暗、白色和黑色、无瓶和有瓶、石女的儿子跟柱子等全部成了一体。为什么会变成这样呢？我们用白色和黑色来说明，首先黑白皆是颜色的一部分，颜色即是所谓的总法；如果总法颜色与别法白色是一体，同时，颜色又与黑色是一体，那么白色和黑色就应该变成一体了。

这个道理也可以人为例来说明，如果认为所谓人的总法实有，并且跟男人和女人连在一起，则男人和女人应该变成一体。本来男人不是女人，女人不是男人，这是世间上的一个基本概念。但为什么我们给对方这样发太过呢？因为男人、女人都与总法一体，而且这个总法不可能有只遍于男人而不遍于女人的部分，否则即在一个总法上具有两种相违的法；如是推来，则男人与女人必定成为一体。以此类推，我们现量见到柱子的时候，应该看到一切柱子，因为总法的柱子跟所有的别法连在一起，在现量面前一个法既显现又不显现，这种情况是根本不会有的。

刚开始进行推理的时候，有些人可能会这样想："黑色与白色、光明与黑暗等相违的法怎么会变成一体呢？"如果按照对方所许的"总别一体"，那么这些相违的法肯定成为一体。为什么呢？因为光明是一种微尘，黑暗也是一种微尘，当然，我们从表面上看，光尘和暗尘的颜色不同，但实际上它们都是颜色（也可以说是所知）；因为黑暗的颜色与总的颜色无二无别，而总法的颜色跟光明的颜色也一体，那么光明和黑暗也应该一体；这样一来，世间一切颜色全部都变成了黑色。为什么呢？因为所有的颜色都与总的颜色无别，而总的颜色又与黑色

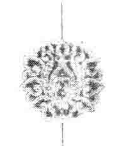


是一体，那么世间上所有的颜色全部与黑色一体；进一步说，我们现在应该看不见这个花花绿绿的世界，应该都是黑洞洞的，除此之外，其他什么都没有，有这个过失。如果能运用因明的推理，掌握这些秘诀，那么肯定能遮破那些不合理的观点，指出对方的过失。

我们应该了知，所谓的总法实际上并不存在。那是不是它在名言中也不存在呢？并非如此，在名言中可以存在。如人类只不过是一个总称，实际上这种总称并不存在自相；可是外道根本不知此理，反而认为遍于所有人的一个总称存在。如果在外境上存在，我们详细观察时应该能找到，但是根本无迹可寻。

通过以上观察可以了知，因明推理在安立名言上的正确与合理性。因此，因明的两大宗师——陈那和法称论师，被尊为世间两大明目的原因就是这样的。的确，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面赞叹的一样，在安立世间名言时，必须要依靠陈那和法称论师的因明教理；有了这样的教理，我们对世间的认识就不会迷惑。因为因明的教理并不是一种宗派性、教条性的，它所依的理由绝不仅仅是凭借“我们佛教是这样说的”而已；其一字一句都是有根据的，即安立见闻觉知等每一个问题时都有充分的教证和理证。所以，学习因明对精通世间学问有非常大的利益。

刚才所讲的这种推理叫做“是等遍推理”，是等遍的意思是“此是彼也是”。比如说瓶子是无常也是所作，而白色和黑色并非是等遍，这个推理以后我们还会讲。如果认为总法存在于别法上，则有一切万法都变成是等遍的过失。希望大家在刚开始学因明时，应该多记一些因明不共的术语，如总法、别



法、自相、总相等。平时我们沟通时，这些名词都有用的；但是从来没有学过因明的人面前，你向他说总相、别相等，不管是“大和尚”，还是“大学者”，他不一定懂，不懂是他的事情，但我们还是要精进地学习这些道理。

一般学习因明的人，喜欢在路边坐着，看到一个人路过时，就故意给他出难题：“你过来，我问个问题……”以前学因明的很多人是比较“调皮”的，当看见一个人时，不管对方说什么话，都马上要反驳他。就像以前格鲁派的有些小僧人一样，很多人都不敢接近，一接近他就马上跟你辩论；有些老出家人也不好意思生气，但也不能对付他的辩论，就像刚才这个颜色的问题，不得不承认一切都变成黑色，但这样有时候也有些“麻烦”。所以，学习因明可以增上自己的辩才，这是很重要的一点。尤其现在很多世间人极其傲慢、自以为是，其实在法称论师的理证面前，他们根本就没有什么值得骄傲之处；如果用法称论师的理证与他们辩论，其傲慢的依靠处——一些世间的浅薄知见，马上就会被遮破无余。当然，学习因明的主要目的不是为了辩论，而是依靠理证通达对世间名言的取舍；不仅如此，学习因明最究竟的目的，法称论师在《释量论》中也讲过：依靠这些正理能获得证悟人无我的顺缘。为什么呢？因为我们通过正理详细地观察，就可以了知世间名言正理全部都是虚假不实的；如是我们在取舍、说话、做事的同时，就不会过于执著。了知这些全部是如幻如梦的，只不过是我们的共同业感成熟，暂时安立一个名言来进行取舍、互相沟通而已，实际上根本没有一个经得起因明观察的堪忍法存在，这一点是我们学习因明最究竟的目的所在。

以上已经遮破了总法遍于别法的观点，下面宣说第二个

问题。

壬二（破多总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸一、宣说对方观点：

倘若谓与一一别，相系之总有数多，

有些人不承认一个总法遍于所有的别法，比如说不承认所谓的“树木”遍于所有分别的树。那么他们是如何承认的呢？他们认为每一个别法上面都有一个不同的总法，即承认每一个别法上都有一个与其关系密切，且不同于其他的总法存在。比如说金瓶上面有一个总法的瓶子，而银瓶、铜瓶等每一个瓶子上面，都拥有一个与自己相关的总法瓶子，因为金瓶、银瓶等实际上都是瓶子，所以总法“瓶子”在每一个瓶子上应该存在；而且，根据别法的数量多少，相应的总法也会具有同等的数量。

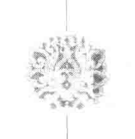
癸二、破彼观点：

如此法相不成立，且坏一切破立理。

以上说法完全不合理。

为什么不合理呢？如果这样承认，第一个过失就是总法的法相不成立。在世间当中，总法和别法各自有它的法相。我们前面也学习了，所谓的总法是具有一种反体的假立法，也即它遣除了异类的事物，但没有遣除自己的同类。如果说一个瓶子上具有一个总法，则这个总法既具足了一个反体的总法法相，又具足了两个反体的别法法相；这样一来，总法的法相根本无法安立，这是第一个过失。

第二个过失，如果你们承许每一个别法上面都有一个总



法，那是不合理的。当然，如果你说总法是假立的，那跟法称论师的观点没有什么不同。昨天我们也讲了总法是假立的，如金瓶、银瓶等都是“瓶子”，用心假立“瓶子”是可以的，认为在每一个瓶子上面有“瓶子”这也是可以的，因为假立的东西不可能外境上真实存在；但是如果你们认为，真实的总法瓶子存在，那就不合理。怎么不合理呢？因为按照因明的传统与法则，驳斥总法的时候也能驳斥别法，别法存在的时候也可以建立总法。比如说，我前面有男人存在，则人肯定存在；男人、女人的别法肯定不存在，因为人不存在故。我前面不可能有檀香树、沉香树，因为我前面没有树的缘故；或者我前面的树一定是存在的，因为檀香树存在之故。总而言之，有这样的规律：依靠建立别法来建立总法，依靠遮破总法来遮破别法。

但是按照你们的观点，每一个别法上都存在一个总法，则不能说“我前面有树存在，因为檀香树存在的缘故”。为什么呢？因为与檀香树关系密切的总法“树”存在，不一定与沉香树有关系的总法“树”存在。又如在世间当中，一个县有一个县长，我说前面某某县的县长不存在就可以了；但是如果一个县的县长有很多个，我说前面县长不存在，则另外的县长存不存在我们根本不知道。

所以按照法称论师的观点，假立的总法有很大的功德。有什么样的功德呢？在破立的问题上，比如我们说“这里没有瓶子”，这一句话虽然只有很少的几个字，实际上一切时间、地点、质地等所摄的瓶子全部都已被破除了，所以我们依靠遣余安立总法“瓶子”有很大的功德。可是按照你们的说法，每一个别法上面都有不同的总法存在，我说前面没有瓶子，则别人可能会认为：这个总法瓶子是跟金瓶连在一起的，那金瓶可能



不存在，银瓶可能存在。所以当我说“没有瓶子”这句话时，根本没有形成真实的破立。或者我说前面没有人，你可能会想：这是跟东北人相连的“人”，那东北人不存在，但是南方人可能存在。如此，则说者难以表达，听者无法了知，人们相互之间就没办法沟通了。“你到那边去给我提水。”“那边没有水。”“啊！可能是瓶子里面的水没有了，但是山沟里面的水有啊!”如是名言中的观念完全都不能用了，世间的名言建立和遮破也完全推翻了。如果这样，那建立任何一个世间的名言都是相当困难的；因此在这种情况下，我们按照法称论师的遗余来破立是非常有必要的。外道所承认的一个实有的总法连着所有的别法，或者很多的总法与很多的别法连着，这些都是不合理的。当然，还有下面承认的同类的总法也不存在。

学因明和讲因明的时候，一定要投入法称论师的“怀抱”；否则，因明本来就比较枯燥，再没有一点勇气，那是听也听不清楚的。

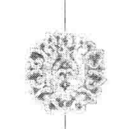
壬三（破同类之总）分二：一、破外境相同之总；二、破心前相同之总。

癸一（破外境相同之总）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

传闻法相同一总，与别乃为一实体。

据说有些论师（主要是指因明前派），他们认为一个总法与所有的别法连在一起是不合理的，很多的总法与很多的别法连在一起也不合理，实际上总法相同，有一个相同的总法跟所有的别法连在一起。比如说人类有知言解义的法相，所有的人都



具足此种法相，人都是相同的缘故，所以应该有一个相同的总法；所有的树木都全部具足有枝有叶的法相，所有树木都相同的缘故，因此应该有一个总法。表面上看起来，这个似乎有些道理，“是啊，你看人全部都会说话，具有相同的法相所以叫做人；所有的牦牛都具有相同的特征、相同的法相，因此都叫做牦牛，这个所谓的‘牦牛’是所有的别法中相同的一个总法”。

对方的错误之处是把一种相同的事物认为是总法，并且不同的别法上面实有存在真正的总法。

子二、破彼观点：

相同乃由分别合，分别心法外境无，

若外境有相同法，见前未见亦成同。

对方的观点是不合理的。怎么不合理呢？“相同乃由分别合，分别心法外境无，”所谓的相同实际上是心分别假立的，在外境中不可能有“相同”存在。

有些人可能这样认为：“外境中所谓相同的事物肯定是有的，比如说李先生与王先生，不但相貌相同，而且衣服的款式、领带的颜色、走路的动作、说话的神态等各方面都是一模一样，不知道的，会以为他们是双胞胎，这可以说是相同吧！”但实际上这只是分别念假立而已，真正相同的事物根本不存在。不要说在所有的事物上面不可能有相同的东西，就是在外境当中的两个法上，相同的东西也找不到，因为所谓的相同，实际上完全是由分别心安立的。在这里我们要了解，分别心安立的东西在外境中是不是都不存在呢？这有两种情况，比如说我们分别心安立柱子是无常的，而实际中柱子也是无常的，这是符合道理的安立；也有不符合实际道理的安立，比如分别心

安立二法相同，但实际不相同。那此二者是否矛盾呢？并不矛盾，理由下面还会宣说。

首先，分别心前符合实际道理的安立是有的，然后在外境上相同的事物是绝对不可能有的，因为相同的东西全部是用分别心来结合的，以分别心可以将两个法衔接在一起，并安立两者相同，实际上在外境当中不可能有相同的东西。为什么呢？“若外境有相同法，见前未见亦成同”，假若外境真有相同的东西，那么见到以前没有见过的事物都应该知道是相同了。意思是什么呢？如果不是以分别心安立相同，而是在外境当中真的有“相同”自相存在，那么我见到从来没有见过的事物后，应该生起“此法与没有见过的某法这两者相同”的念头。比如说我从来没有见过李先生，当我看见王先生时，就可以说：“王先生跟李先生非常相似。”为什么呢？因为在王先生的本体上已经存在与李先生相同的特法之故，如果此特法自相存在，为什么不能引申出二者相同呢？如果是现而不定识，即使擦肩而过却没有引申定解，那可以说有其他理由；而在王先生的本体上已经存在了与李先生相同的特征，并且也明明亲眼所见，此时在相续当中应该生起“相同”的定解。但实际上此二者，若一者见过一者没见过，就说他们相同，是根本不可能的事情。

如此一来，你们因明前派承认的“相同”总法到底是什么意思？到底这个总法是怎么样存在的呢？如果相同的总法自相存在，那么李先生和王先生都是人，在每一个人的上面都应该存在“相同”的总法，而我亲眼看见一个人的时候，那么与另一未见者“相同”的总法就应该同时见到，此时则应生起与另一未见者相同的概念，但事实上这是不可能的。其实，我们平时觉得这个也相同，那个也相同，这只不过是分别念认为此二



者有些相似而已，完全是由分别念衔接造作的。在一些诗学中，经常会有一些“相似”的词句；但是在学因明时，说得严格一点，真正相同的东西在世间中是根本不存在的。

前面科判当中已经讲了，在外境中不可能有相同的事物，如果你认为外境当中有相同的法，这仅是分别念假立而已。如刚才的两位先生，他们穿的衣服、戴的领带都相同，其实并不相同，因为一者衣服或者领带上的少许微尘，与对方衣服上的微尘也不可能相同，而且某一法的特征也不可能迁移到其他法上面，这就是诸法的一种自然规律。其实，所谓两种事物或两个人相同的说法，只不过是人们把两种存在的法连在一起，然后假立名言说这两个相同而已。有时，这种假立的“相同”与自己的习惯有一定的关系；否则，在分别念当中也不可能生起这样的念头。因此所谓的“相同”是不成立的，下面对这个问题还要进行分析。

癸二、破心前相同之总：

此处破心识面前相同的总法，也是非常关键的一个问题。如果说所谓的总法相同，也会有一种过失，实际上不能称为相同，因为在人的概念当中，所谓的总法只有一个东西，而两个法以上才可以说相同，所以总法根本不能用“相同”这个词来表示。比如说“人”在男人、女人或者东方人、西方人等别法上面存在，此总法人只是一个东西。

实际上，以分别念假立总法非常有必要，因为总法可以涵盖具有相同特征的同一类别的法，但这种相同也只不过是分别念假立的，实际上并不存在。在这个问题上，大家要好好地分析。原来我刚学习因明的时候，听到说相同不存在时也感到很

吃惊；同样，可能很多人会有这样的想法：“相同怎么会不存在呢？法称论师也说某法与月亮、虚空相同等，而且也讲了很多同品喻、异品喻；如果相同不存在，那相似等这些词也不合理了。”法称论师确实讲过，但这只不过是在暂时建立名言时而安立的；而且法称论师也不会愚笨到这种程度，连一个相似的词语和本体上实有这两个也分不清楚、混在一起。所以我们一定要清楚，因明前派所承许的这种相同总法不可能存在。下面还要用一些理由来证成，不但在外境中一个自相的相同不存在，而且在心识面前真实的相同也不存在。

我们前面已经遮破了外境存在的总法和相同总法，接着对方会想，在分别念面前执著两个事物相同没什么不可以吧？这种说法看起来与我们自宗的观点有些相同，比如说人全部都能知言解义，或者所有的树木都是有枝有叶的，从法相的角度来讲有共同的特点，从而以分别念假立为相同，安立为总法。这样也不可以，为什么呢？因为所谓的总是一个东西，而相同肯定要有两个法以上才可以说像；如果对一个事物说自己像自己，这是不可能的。比如我说：“我像我。”大家都会觉得特别奇怪：“你怎么像你自己啊？你一个人怎么比较啊？”

相同不容一实法，

执著一个法相同是不合理的。

为什么呢？如果说相同，最少两个法才可以，根本不可能一个法与自己相同，这种自己跟自己相同的说法是谁也不可能承认的，所以一个法相同是不可能的。

非一不具总之声，

如果不是一个法，那总的名称、概念也不会有。因为总显现上只能是一个法，如金瓶、银瓶、铜瓶皆是瓶子，虽然它们



各自都不相同，但遍于它们的就是一个瓶子，所以概念的总法是一个东西。也就是说，心中浮现的总法概念只能有一个，根本不可能出现两个，比如我说瓶子的时候，就是指遍于金瓶、银瓶等别法的一个总相概念，在我的脑海中，绝不可能由此引发两个或者两个以上的概念同时出现。

总而言之，所谓的总只是一个法，而所谓的相同应该是两个或两个法以上，这样才可以说有相同之处。

一总若未现心中，执同亦非堪当总。

如果在心中从未出现过这样的一个总，那么即使执著相同，也根本不能代表总法。

因为众生无始以来都有一种共同的习气，现在的人类也同样，什么样的习气呢？只要是在能懂得名言的人面前，不管是哪一个工厂生产的瓶子，大家都认为这个就是瓶子；不管是白色、黑色还是其他颜色的牦牛，全部都是牦牛，比如说“给我牵一头牦牛过来”，不管是黑色、白色的牦牛，大家都知道，会牵过来一头牦牛来。如果在心里没有出现这样一个“总”的概念，那么只能说“把与牦牛相同的一个动物牵过来”，此时别人会认为：“与牦牛相同的是不是其它的黄牛、大象等动物啊？”（印度黄牛、牦牛的法相是不相同的。）有些人比较笨，这一点跟牦牛相同，有人因此会想：是不是要把他带过来啊？会出现这样的情况。所以，按照因明前派的说法，相同的东西叫做总法是根本不合理的。

本来在世间的名言当中，我们取舍一个事物时，只用一个总的概念就可以了。比如说“给我烧开水”，不管是哪个山沟里面的水，告诉他水的总称就可以了；但是，如果按对方观点，总法是一个相同的东西，那就得用与水相同的东西来代替

总法，此时只能说“给我把与水相同的东西烧开”，那与水相同的物体，是牛奶、脓血还是其他什么东西，根本搞不清楚。这样，总法的功能、作用已经失去了，所以是不合理的。

有些人可能会这样想：“不会吧？总法相同应该成立；如果相同成立，那么在进行取舍时相同作为总法也能成立。”

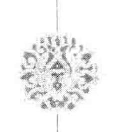
对此，萨迦班智达说，在世间上完全相同的东西是根本找不到的；若是部分相同，则每一个法都有。

部分相似普皆有，一切相同悉不具，

部分相似，比如说牦牛与人，在有生命、有为法、世间中存在、所知等这些方面是相同的。完全相同，不要说牦牛跟人，就是平常我们认为非常相同的双胞胎，实际上真正观察起来也是不相同的：二人在胎中的位置一左一右；有一个说话，一个不说话；一个呼气，一个吸气；乃至形象、大小、位置等很多方面不相同。所以，在时间、地点、形象等方方面面完全相同的东西，是根本没有的。

去年在杭州的时候，我曾见过一对双胞胎。乍一接触，不管是说话，还是其他方面的确是很相似。在吃饭的时候，我就放下筷子仔细地观察了一会儿，终于发现他们有很多不同之处：一个鼻子稍微高一点，一个鼻子稍微低一点；一个脸型胖一点，一个瘦一点；一个白一点，一个黑一点……当时，我就想起了这一句颂词“一切相同悉不具”，我们认为相同的，但实际上并不相同。因此，如果部分相同，那任何一个法都具备；若全部相同，则任何一个法都没有。

那这样，你们所说的相同到底指的是什么呢？如果把相同作为总法来看待，那么与法称论师及其传承弟子所承许的一切因明规则，就全部相违了。



亦明显违正理王，所说一切之真理。

正理王是指在世间当中成了真理的国王。现在世间当中，经常把一些明星称为歌王、影帝。同样，在用因明正理抉择世间名言方面，陈那论师和法称论师是当之无愧的名言理自在王。

如果你们因明前派承认存在一个“相同”的总法，那么这种观点明显与二位正理王所说的总法、别法等一切正理完全相违，而且法称论师和陈那论师在有关的因明论典中也遮破了此种论调。所以，作为二位正理王的后学者，千万不能承认实有存在的总法遍于一切别法，也不能承认众多的总法遍于众多的别法，更不应承认有一个相同的总法遍于所有的别法，因为这些说法都是极其荒唐可笑的。

因此，我们应该按照法称论师的观点，承许总法是无实法，它不是现量的对境，而是分别念的对境。当然在判断名言的时候，它有其作用与能力，这也是不可缺少的。如果没有总法，那么世间将会变成大海一样“平等一味”，什么取舍都没有，人可以叫牦牛，牦牛叫瓶子……那这样一来，整个世间就混乱了，跟旁生的世界没有什么差别。为什么我们人类可以经常开会、听课等，这些都是因为有这样的名言安立，比如说今天下午3点钟，所有的人在这里集中，到时候人全部都来了，一个牦牛也没有来，原因是什么呢？就是人类中有一个名言的总法，大家都知道这个名言；如果没有这样的名言，那谁也不会知道怎样取舍。所以，法称论师的这种名言安立，对我们人类来讲是非常重要的。当然，如果再进一步地分析，就无法成立了。

Chapter 17

今天，我们继续宣讲《量理宝藏论》第三品观总别。

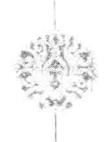
现在分析总别证知之差别分三：一、法相；二、分类；三、择义。择义分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

前面，我们已经宣讲了总法和别法之间的关系。其中，有些外道宗派认为，所谓的总法与别法是一体；有些宗派认为，总法和别法是他体；有些宗派认为，相同的法是总法。萨迦班智达对于这些观点，全部予以了驳斥。

总而言之，外道认为所谓的总法是实有存在的实体；而我们佛教应该按照陈那和法称论师的观点，总法只是在心相续中出现的一种总相，并不存在真实的自相实体。法称论师在《因明七论》中利用了七种或者说八种理证，遮破了总法是以有实法的方式存在的观点；果仁巴大师在《量理宝藏论注疏》当中说有八种理证，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》里说是七种理证。而外道一直认为，所谓的总法是自相存在的；与此相同，因明前派的有些论师也认为，总法与有实法同体而存在。但这种说法不合理，其理由我们在前面已进行了分析。

庚二、立自宗。

此处自宗是指因明派的自宗，它并不仅仅是萨迦派、宁玛派或者佛教中个别论师的观点，应该说整个佛教中所有因明宗



派都应该是这种观点。如果按照萨迦班智达的观点来承许，则不会有任何过失，所以建立自宗的总法和别法时应该这样安立。

遣除非彼之自性，于诸实法皆成立，

彼即遣余之总相，误为自相行破立。

所谓的总法，自宗对此是怎么承认的呢？

"遣除非彼之自性"，即遣除自己以外的其他本体，比如说我们要建立一个"瓶子"，瓶子以外所有非瓶的事物，以总法的力量全部遣除了。

"于诸实法皆成立"，遣除了他法的总法在各自有实法的本体上成立；当然，这是从作用的角度假立的，实际上瓶子等总法完全是在分别念、遣余识面前安立的。

"彼即遣余之总相"，这就是遣余的总相（总法）。自宗是如何承认的呢？所谓的总法是指遣除它自己以外的所有事物，从而成立它自己的本体，遣余意识面前这样一种假立的总法就叫总相。

在因明当中，所谓的"总"是非常关键的，其再进行分类则有四种：义总、名总、类总、聚总。

义总：即我们平时所说的义总相，其指在分别念、思维或脑海中出现的对境行相，比如说在心里面显现了外境的瓶子的行相，包括它的颜色、形状等，这种在脑海里面显现的行相就叫义总。

名总：即我们平时认为的名言共相（总相），比如说别人提起瓶子的名称时，这个名称就在我的脑海当中出现（这与声音有一定的关系），但并不像义总一样，外境瓶子的形相在脑海中显现，而是瓶子的名称在脑海里面浮现，这就是所谓的

名总。

类总：比如我们说的物质，其中包括各种不同类别的色、声、香、味、触等事物，这样的物质就叫做类总。

聚总：如瓶子是由瓶口、瓶底、瓶腹等部分积聚起来的总体，这个瓶子的总体就称之为聚总。

以上所说的四种“总”也都有各自相应的“别”：

义别：如脑海中浮现出瓶子的义总，它的类别中金瓶、银瓶、铜瓶等瓶，这些都是义别。

名别：如心中浮现总体瓶子的名相时称为名总，其他的金瓶、银瓶等名称，这些都是名别。

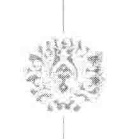
类别：如物质中的色、声、香、味、触等类别。

聚别：如组成瓶子的微尘、颜色、形状或者瓶口、瓶底等，这些都属于聚别。

所谓的总，如果加以分析则有四种。我们应该这样了解，总法是心里的一种遣余，即属于分别念的部分，或者说是分别念所缘取的一种对境的行相，这个叫做总法。但这种总法，在实际的本体上（自相）是根本不存在的，它只不过是名言的假立而已，这一点大家一定要清楚。

实际上，所谓的总法是在遣除与其不同的法之后，在心识前显现的一个总体，而不是有很多的法，这一点在后面还会讲。具体而言，有从法相方面相同而误认为一个总体的，如所有的树木都有枝有叶，从而认为都是树；有以作用方面相同而误认为是一个总体的，如不管是檀香木的火，还是沉香木的火等全部都有燃烧的本性，从而认为都是火。

总而言之，总法只是一个概念而已。那这样的概念能否起作用呢？应该会有很大的作用。为什么呢？因为总法如果不是



一个概念，那在名言的破立过程中就会出现非常大的困难。比如我说“今天没有电”，大家都会知道，不管是录音机、收音机还是照明灯的电全部都停了，如是只遮破一个总法的电就遮破了全部别法的电。如果像前面讲的外道一样，他们认为每一个别法上面有一个自相的总法存在，即在每一个电上面都有自己的一个总法，那么我今天说“没有电”，有些人可能会认为，这里面的有些电没有，有些电可能存在。又比如说“这个教室里面没有人”，因为人们把一切人的一种概念认为是总法，我说在这里没有人，从时间方面未来、现在和过去所有的人在这里已经遮破了；从环境方面东南西北等的人在这里也不存在；从形相上大大小小、各种各样的人在这里也不存在，于此所有的人已一概否定了。所以，总法在名言中还是起到了很重要的作用，应该说是具有一定意义的。

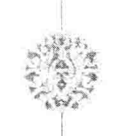
有些人可能会问：“如果总法是无实法，为什么它能起作用呢?”在这里我们一定要了解，总法的本体肯定是无实法，但我们却把它误认为是自相的法，因此在名言中能起一定的作用。颂词中说“误为自相行破立”，我们全部误是认为自相而进行破立的，实际上并不是真正的自相，若是真正的自相我们无法对其进行破立。否则，我面前的火就可以用语言说“火不存在”来遣除，但这是非常困难的事；或者我在说火的时候，燃烧的火就会在我的口里面出现，但这也是不可能的。所以我们所说的语言，有真实的所诠和耽执的所诠，真实的能诠和耽执的能诠，这一点在下面还会讲。

我们平时使用语言时，实际上都是在错误当中交流，并没有一个真实的沟通。比如说“瓶子”，到底说者说的是自相的瓶子，还是总相的瓶子呢？以前没有学过因明时，从来没有去



仔细分析过，不要说是我们，包括以前有些学过物理、哲学、宗教学的知识分子也没有研究过。假如我们问这些人："你们现在口里面说的火，到底是火的本体，还是火的总法?"如果对方说"是火的本体"，那这是完全不可能的事情。因为火是燃烧的，如果口里面说的火就是火的本体，那一说火的时候，嘴里全部都会烧烂的，所以不可能说出真正自相的火。那些没有学过因明的人，根本不会知道这些道理；我们现在学过因明以后就应该了知，这是把总相错认为自相而进行取舍的，也即是说我们完全是在总相上的分析、判断。比如我们说"瓶子"的时候，实际上说的能诠是声音的总相，心中执著的对境是瓶子的义总相，虽然此时耽著的就是瓶子的自相，但是在脑海中出现瓶子总相之外的自相法是不可能的。所以我们与别人沟通的时候，别人心里也是这样想：哦，他已经说了瓶子，我要给他拿来。实际上别人根本就没有见到瓶子的自相，我也根本没有传递给他瓶子的自相，但是我们俩就在这个总相当中"迷迷糊糊"地沟通了。这样的沟通合不合乎正量呢？应该是正量。所以学了因明以后，大家一定要清楚，不管人们怎么讲，所谓的正量实际上也仅仅是在错误的基础上进行运作而已。

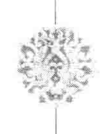
从中观的理论来讲，三界众生都在无明的"陶醉"下做着一些疯狂的行为，从相关的佛教内容中，我们应该可以了解到这一点；包括因明的内容，你只要仔细观察就会发现，实际上都是在错误中进行取舍、破立的。其实，真正的自相从来就没有被说过，也没有被想过；无始劫来，我们都是把自相续当中串习的对境行相，在脑海中运转，然而口中说它时自以为是已经说了自相的对境，并对之进行了取舍，但实际上根本没有涉及自相。懂得这一点，对学习因明的人来讲是非常重要的。



为什么我们要学习总法呢？因为只有了知总法，我们才会通达因明的很多秘诀。在以前的公案中，也有一些高僧大德仅仅依靠学习因明而通达无我的情况，所以我们学习因明的真正目的，并不是为了天天进行辩论，或者与别人吵架、开玩笑等。世间上的众生只不过对此没有观察而已，你如果深入研究、仔细分析，就会发现众生的所作所为都是在迷乱当中操作的，境和有境之间从来就没有正确地沟通过。通过学习因明，应该能够认识到这一点。如果是这样，可能有些人会想："那这样怎么会称之为量呢？不应该是量吧？"全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中也说过：所谓的量是在一定的范围之内，即在世间人面前安立的。比如说世间人六根没有损害时，见闻觉知等皆为量，此时并非是不存在外境，而是见到真实存在的事物，这叫做现量。如果用刹那性来分析有境、对境，那么境、有境皆不成立，但是对我们现在的凡夫人来讲，这样的观察没有必要；对我们来讲，"哦！这根柱子是我亲眼见到的"，这是可以成立为量的。还有，认为名言中的业因果、前后世等不存在，这种思维是一个非量，因为于正量有害之故；反之，认为前后世存在、业因果合理等则是一种正量，这也是我们亲身体验的。虽然从究竟来讲，业因果等也是一种迷乱，但是暂时可以成立。因此我们观察量的时候，没有必要特别细微地分析：这个瓶子是多少个无分微尘组成的，因为它是无分微尘组成的缘故，所以瓶子根本不可能成立；或者认为，图片上面的瓶子也是瓶子。所以，我们不能跨越量的界限来观察，在世间只要是能获得这个对境，人们就称之为量。也即心识判断是存在的，结果在外境当中真实存在；或者心识判断不存在，确实外境也是不存在的，这都叫做量。

此时，有些人可能会这样认为："有部宗、经部宗认为外境是存在的，但是按唯识宗万法唯心的观点来判断，外境的自相怎么能存在呢？这不合理吧？"对于这个疑问，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中有回答，怎么回答的呢？虽然按照唯识宗的观点，并不承认有真正的外境存在，但是暂时来讲，由于习气稳固而显现的外境是存在的，比如说你到外面去找水，水的自相在名言当中应该是存在的，对于这一点，承认不存在外境的瑜伽行派和外境存在的宗派之间并没有什么差别，因此，唯识宗并没有外境不存在的过失。

大家一定要了知，在因明当中萨迦班智达自宗的观点是非常关键的，即所谓的总法虽然只是一种无实法，但是在名言中进行取舍、判断、破立时是必不可少的。如果没有总法，就像刚才我们所说的一样"教室里一个人都没有"，你可能认为：哦，所谓的一个人都没有，是指一个东北人都没有，但是可能有南方人。如果这样的话，那这是不合理的。所以，总法虽然不是实有的本体，但是依靠它可以进行取舍。为什么呢？因为我们都是把总法误认为自相而进行判断的，如说："把瓶子拿过来。"此时，心中想的本来是总相的瓶子，但错认为是真正自相的瓶子；这样一来，说者与听者之间依靠这种错误的观念进行沟通与取舍。所以大家应该知道，我们现在相互之间的沟通全部是错误的。既然如此，那怎么会是正量呢？虽然是错误的，但是凡夫人本来就是处在"迷迷糊糊"的状态当中，在这种状态下，还是有他的一种对境，此时这也算是一种正量。因此对我们来讲，自己的习气已经成熟了，五根所感知的对境都安立为正量。虽然依靠总相来了知自相是一种错误，但是将自相和总相误认为一体而进行操作、破立，这是可以的。



庚三、遣诤：

首先宣说对方观点。

若谓外境无有总，遣余增益无实法，

虽成与境无关联，是故失毁诸名言。

对方这样说："假若说所谓的总法，不像外境的柱子、瓶子等一样有自相，这样一来，虽然所谓的总相在遣余意识面前是成立的，但是因为它与外境没有任何关系的缘故，所以世间所有的推理和名言皆会失毁。"

刚才也讲了，萨迦班智达自宗承许总相无有实体，它只不过是心中的概念而已，比如说能周遍于所有瓶子的总法，其自相在外境中不存在，遣余的"瓶子"完全是虚构、假立、虚妄的法，而不是实有的法。大家都知道，所谓的遣余只不过是心的一种执著方式而已，真正的实体是没有的，比如说"瓶子"时，实际上心中瓶子的总相并无实有本体，每一个瓶子上面，除了自己的瓶体以外根本没有实有的总相存在。

针对此观点，对方反驳道："这样一来，虽然你们所谓的总相在意识面前是成立的，但是与外境没有任何关系的缘故，我们世间当中所有的推理和名言的概念都失坏了。"为什么呢？按理来讲，因明当中有这样的规律：依靠建立别法来建立总法，依靠遮破总法来遮破别法。

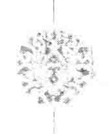
前者建立别法则建立总法：我们用自性因进行推理时，比如"瓶子是无常，因为所作故。"其中的"所作"是别法，"无常"是总法，本来无常和所作是同性、同体的关系（同体关系中也有总和别的概念），所以依靠所作来了知无常；无常比较难以了解，相对而言所作比较好懂，因此依靠别法的所作来了知总法的无常。在这种自性因推理中，如果总法不存在，那么

依靠别法就不可能了知总法。或者我依靠柱子来了知石女的儿子存在，而石女的儿子本来就不存在，则所运用的自性因推理就不成立了。同理，总相不具有自相的缘故，则自性因等就不会存在，这是对方发出的第一个太过。

后者遮破总法而遮破别法：倘若总法不存在，则别法也不存在，这叫做能遍不可得因。以其可以说明，在所了解的范围之内不存在的事物。比如说前面的平台上不可能有檀香树，因为树木不存在之故，即各种檀香树、沉香树、柏树等所有树木能遍的总相不可得之故，则所遍的别相也不存在。如果所谓的总相是一个无实法，其本体是不存在的，那么“树”与石女儿一样不存在，如是上面的推理就可以说成：我前面没有檀香树，石女儿子不存在之故。这样一来，能遍不可得的这种推理就完全失毁了，这是对方发出的第二个太过。

第三个太过：如果总相真是一个无实法，那么我们在世间当中用语言来沟通时，就会导致无法沟通的过失出现。比如说“请你给我的瓶子里面倒点水”或“在我的碗里掺点水”，到茶馆里去的时候，“给我在这个茶杯里面倒点开水、咖啡”等这样的话，他人应该无法弄懂。为什么呢？因为总法是无实法，其与外境无有联系，这样纵然在口里面说无数次，对方对自相的咖啡、瓶子等，也不可能去操作。反之如果总相与自相真实存在，则二者可以产生联系，比如我说：“把瓶子拿来。”他人会认为是把真正的瓶子拿过来；我说：“今天给我带某个东西。”总法与别法连在一起就可以带东西来。但总法若是无实法，就不会存在本体，如是它怎么能与对境联系在一起呢？这完全是不合理的。

对方给我们发了三个太过，我们下面进行回辩。虽然所谓



的总法是无实法，其本体是不存在的，但是以这种遣余的方式了知事物是可以起作用的，因此也可以称其为量。

下面进行回辩，从而遮破对方的观点。

外境自相及遣余，妄执一体而取境，

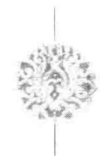
唯得自身之法相，乃正量故实合理。

"外境自相及遣余，妄执一体而取境"，我们前面也说了，在外境中本来不存在总相，但是人们可以把遣余的总相法与外境的自相法误认为一体而取境。比如说瓶子的本体是外境的自相，而我心里面的瓶子是一种遣余的总相。遣余是众生无始以来的一种习气，我们依靠这种习气，将自相续中的总相与外境的本体误认为一体，如此一来，就可以取境了。

那到底如何取境呢？如提水的时候，我心里面想要去提水，此时的水虽是一种总相，但实际上自己是把总相的水误认为自相的水而去提的，因此也能得到真正的水；或者我让别人提水的时候，虽然所说是总相的水，在别人心中也浮现出总相的水，但是我们俩都误认为是真实自相的水，从而能取到真实的水。所以，人们在进行破立和判断的时候，并不是把自相和共相分开，而是误认为一体进行操作的。虽然在说的时候，我们可以把总相（意识中的行相）和别相（外境上的本体）分开，但在进行取舍的时候，就是把这两者误认为一体的（下面第四品当中也会讲）。比如我对别人说："给我倒一碗开水。"别人也不会这样问："你说的是你脑海里面的开水？还是屋里面暖瓶中的开水？"他会说："知道，知道。"因为他知道，我说的开水肯定是屋里面的开水，而不是脑海里的开水。其实，我们大家都不会这样分析，而且这也没有必要，因为我们从无始以来由共业所感，对这些名言有一种共同的串习，即把两者

误认为是一体而进行取舍，最后就能得到真正的自相法，所以在日常生活中根本不用分开讲。实际上，我对别人说："给我倒一杯开水。"最后我得到的是什么呢？就是真正的开水。这里所谓的"得到"在《量理宝藏论注疏》中说，按照自己的破立意识抉择为存在，结果外境也是存在；按照自己的破立意识抉择为不存在，外境当中也不存在，这种叫做得到。不一定非要手上拿到开水等某种物品才叫做得到，这仅仅是从立的方面举一个例子而已。如果反过来说，即从破方面来讲，比如我说："在这里没有人。"别人也知道没有人，实际上这个地方确实是没有人，这样的道理也叫做获得自相（得到）。总之，我们所判断的对境虽是事物的自相，而人们却是依靠遣余总相的方式进行沟通的。分析这一点，对我们判断任何一个名言来讲，都是非常重要的。

针对上述观点，对方给我们发出了太过："如此一来，你们的推理、现量、比量、名言等不存在。"我们可以这样回答：从严格意义上来讲，即使在名言中把自相和总相误认为一体的取舍方法也是一种错误，但是在众生面前，这一点却是不可破的。全知麦彭仁波切在《因明大疏》里面也这样讲过，凡夫人自己的分别念抉择为存在，而结果也是真实存在；抉择为不存在时，结果也是不存在，这就叫做量。观待凡夫境界而言，这种量用胜义量也是不可破的，因为在众生迷乱习气前的显现，包括晚上做梦时错乱意识的显相以及白天看见二月的显现等，从意识自己显相的角度来讲，全知麦彭仁波切也认为是量，只不过是从外境不存在的角度来讲是非量。因此应该这样讲，我们现在的众生，从自己意识的角度来讲抉择为存在，而对境当中也存在，这叫做量。



在学习因明的过程当中，大家一定要知道，世间中用有境取外境，或者用语言描述外境，通过语言了解对方所说的内容等，全部都是在错乱的基础上进行的。真正如世间人所说的那样，完全正确无误的判断的确是没有的。只不过是在众生面前不可否认、无欺显现的这个角度叫做量。

那么这会不会导致量和非量的标准错乱呢？就像我刚才所讲的那样，现在人们都公认的标准叫做量，如果要再严格地进行观察，那就不成立了。比如在凡夫人面前，根本不需要以阿罗汉的所见为标准，如水的每一个微尘上有无数的细菌等，这些对我们来讲也没有什么必要；另外，像圣者入根本慧定一样，一切都是法界光明的本体，这个对凡夫人来讲也没有要求。从另一角度而言，凡夫人的眼根被染污、损害了，将白色的海螺看成是黄色的海螺，这种情况对我们来讲也是不合理的。实际上我们的共同习气对外境是怎么样判断的，这就安立为正量，所以大家一定要掌握在名言中量的标准。如果没有这样的标准，有时候好像什么都变成量，有时候又好像什么都变成非量一样，到底量和非量的界限在什么地方呢？刚开始学因明的时候有这种感觉，但大家不一定像我这样，不可能都有这种感觉吧！刚开始的时候好像这个标准非常难以把握，但是到了一定的时候，所谓量的标准大家都会知道的。

量最根本的基础就是众生的无明，已经被无明美酒陶醉的世间人，其所显现的全部都是恍恍惚惚的虚幻状态，但是在这种情况下也可以沟通，就像两个喝醉酒的人也可以沟通得特别好一样。同样的道理，在座的诸位由于自相续中存在无明的烦恼，不要说一切万法的胜义实相，就连名言的真相都没有见到。为什么呢？因为名言的真相是无常、不净、无我等，比如

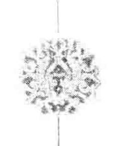
这根柱子在刹那刹那地生灭（无常），以凡夫人的智慧谁能现量见到呢？但换言之，由于我们修行人对这些法义串习特别坚固的缘故，跟世间人又是不相同的。如果在世间人当中说出这样的概念时，大家都觉得你精神有问题："你说我不存在，我怎么会不存在？我从小到现在都存在；你说万法在刹那刹那地无常生灭，哪里有刹那刹那的无常？明明前天的你就是昨天的你，昨天的你就是今天的你。"所以在凡夫人当中，尤其是在没有学过宗派的人面前，我们宣说诸法的真相，他们根本无法接受。同样，如果是一位真正的圣者来到面前，我们虽然学过因明、中观等法门，但在真正的圣者看来，一切都是光明的显现，那时我们也有可能会问："柱子虽然是无常的，或者说是空性的，但其显现不灭啊，哪里是光明的显现？"这样一来，很多事情就没办法沟通了。所以，大家一定要搞清楚，量是以众生共同的业力为标准的，在这种情况下，量就是合理的。搞清楚这些道理后，我觉得大家就会有很大的兴趣来学习因明了。当然，大家一定要从根本上认识到，我们现在对真正的外境并没有了解，这也是我们学习因明最重要的一个原因，也是最重要的一个问题。

下面是总结偈：

许异体总鸱枭派，谓一实体数论派，

诸雪域派追随彼，智者之宗许遣余。

"许异体总鸱枭派"，萨迦班智达说，承认总法和别法他体的是鸱枭派或胜论派，《中观庄严论》中也介绍过这两个宗派。我们在前面也讲了，他们认为总法和别法完全是他体的。对此我们怎么样遮破呢？前面，我们用"可现不可得"推理已经破完了，在这里没有必要再宣说。



在上述外道的观点中，总法和别法是完全分开的他体，很多人也是这样认为的："所谓的'瓶子'和金瓶怎么会是一体呢？不可能是一体的。瓶子遍于所有的瓶子，而金瓶只是其中的一个；人与男人之间关系也应该是他体，如果不是他体，那男人和女人应该是一体。"但这种过失根本不会有。我们应该对智者萨迦班智达、法称论师等的观点生起信心，知道这些过失全部都没有。虽然在我们的意识上，物质的本体和心里的总相这两个是他体的，但实际上并没有什么他体。我们说的时候，是将物质的本体与心里的总相分开；而取的时候，就是误认为一体而取的。这就是名言中取舍的最主要方式，也是因明中一个最殊胜的窍诀。

"谓一实体数论派"，认为总法和别法是一体，即二十三种所知与主物是一味一体的，这是数论外道的观点。

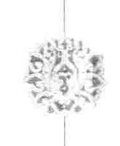
"诸雪域派追随彼"，雪域因明前派夏瓦秋桑等也跟随数论派。全知果仁巴在《量理宝藏论注疏》中说：因明前派虽然没有明确承认总法是有实法，但是他们承认总法与有实法是同体的关系；既然承认二者是同体关系，那跟数论外道的观点基本上就完全相同了，所以你们因明前派也成为数论外道的追随者了。在这里，萨迦班智达对因明前派批评得比较严重，而且本论很多地方都有这种情况，这也是非常有必要的。我们前面也讲了，因明前派的有些观点并不是特别究竟，所以萨迦班智达就以比较尖锐的方式进行了破斥。

有些人在网上说："在藏传佛教里面，萨迦班智达的观点是非常独特的。"不管这是哪一位法师、论师所说，这种说法是错误的，因为萨迦班智达的观点完全能诠释印度陈那和法称论师因明论典的意趣，故非独一无二。又有些人说："藏传佛

教当中唯一的一部因明论典是《量理宝藏论》。”这种说法也错了，藏传佛教当中有众多解释因明的论典，包括因明七论的诸多注疏，这些是在其他的民族、宗教中没有的。尚有如此之多的因明论典都不知道，仅仅认为“藏传佛教当中唯一的一部因明论典是《量理宝藏论》”，那这明显属于孤陋寡闻之举。所以，要做出正确的抉择，应该是在知道真相以后才可以。因此萨迦班智达在这里也讲了，因明前派的观点不符合印度论师的观点，也不符合于藏传佛教以及其他传承中因明的观点，这就是为什么遮破因明前派的原因。

“智者之宗许遣余”，智者指的是萨迦班智达自己和印度的陈那、法称等论师。

印度以及萨迦班智达为主的这些论师们认为，所谓的总法是指遣余，在遣余当中具足两个反体的就是别法。有时候把别法安立为自相，有时候也安立为总相。前面安立法相时，是把别法安立在总相的范畴，即总法和别法两者都是遣余的对境。比如说瓶子，从具足一个反体的角度来讲叫总法或总相，从具足两个反体的角度而言叫别法，这两者都是分别念的对境。但有时候瓶子指的是某个具体的瓶子，比如现在我眼睛看见的这个金瓶，此时这个瓶子已经成为自相的金瓶了。所以在不同的范围当中，不同的环境里面，应该从不同的角度进行解释。有时候别法是真正的自相，有时候是分别念的对境，这只是由认定的对境不同而造成的。因此，我们一定要了解萨迦班智达和印度论师的观点——遣余（当然在下面第四品当中主要讲的就是遣余）。一般来讲，遣余在因明当中就如同自己的心脏和眼目一样，是非常关键的。如果你懂了遣余，那么前面讲的识与对境，总相和别相等道理就会懂的；后面的相属与相违、现量



和比量（自利比量和他利比量）等道理也会很容易搞懂的。可以这样讲，如果不懂遣余的道理，则整个因明就非常难懂；如果懂得了遣余的要诀，那么就能了达所有因明的要义。

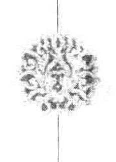
刚才，我们也讲了一些遣余的道理。在说的时候，总相和自相是完全分开的，有时候是把几个事物认为一体遣余的，有时候是把本来一体的事物分开认识而遣余的；但是我们在取舍时，是把自相与总相两者误认为一体而进行取境的，这一点非常关键。如果学习因明懂得了这样的道理，我们就会明白说话的时候，说的是什么；想的时候，想的是什么；看的时候，所看的东西到底是什么。如果在学习因明的过程中没有了知这些，虽然天天都在说瓶子，但是到底说的是总相还是自相，可能不会知道。虽然我们互相用语言来沟通，但到底是以什么样的方式来沟通呢？在这些问题上，一般世间人从来没有分析过。但真正去寻找非常可靠的真相，正如我们刚才所讲的那样，在名言当中一切世俗法都是假的缘故，所以根本就找不到；而在名言中基本的一种标准，这就是世间名言的一种答案，即名言中的量。

对我们每一个人来讲，在世间当中怎么样取舍，在胜义当中怎么样取舍，这些问题应该说是非常重要的。所以说我们学习因明，其一是时间要久，如果时间长一点，因明的诸多名词在自己心里会逐渐习惯的，习惯以后就会知道所判断的内容是什么；其二是自己也要经常作意，如果你没有仔细分析，仅仅是听一遍，这样在以后的实际情况中，不一定会真实认知的。

我是这样想的，如果是修行比较好一点的人，他不管是在听到声音、看见东西，还是心里想概念的时候，全部用因明的智慧进行分析，就会知道众生到底在干什么，到底我们处在什

么样的世界上，我们是真正在这里做事情，还是在做梦……很多比较深的窍诀，即使在名言中也是可以得到的。虽然像中观所讲的远离一切戏论的空性等甚深观点，在因明当中一般不提，但是在因明当中，讲到平时我们的所作所为一定要以正量来衡量，而正量要用非常可靠的推理来论证、建立。所以，对我们每一个人来讲，学习因明是非常重要的。并且，在学习的过程中，尤其是要懂得法称论师的究竟意趣。我想，依靠萨迦班智达《量理宝藏论》中的殊胜理证与窍诀，是完全可以通达的。

《量理宝藏论》第三观总别释终



第四品 观建立遣余

Chapter 18

今天，我们开始宣讲《量理宝藏论》第四品观建立遣余。对于本品的品名，有些译本中也译为“成立和遣余”或者“显现和遣余”。所以，这个“建立”有几种不同的理解方式，从与藏文字面对照来看，都是正确的。原来的一些译师们，在有关遣余的违品即显现或者建立上，并没有一个固定的专用名词，所以在翻译时，会用不同的词语来表达遣余的违品。

第四品也即人们经常所说的遣余品。关于本品，大恩上师法王如意宝在宣讲因明的时候，一而再、再而三地强调过，所有通达因明的根本就是看你懂不懂遣余，如果遣余学得非常好，那么因明涉及的所有内容就会了如指掌，不会有很大的困难；如果遣余这一部分没有搞懂，那么学习哪方面的因明知识都有一定的困难。所以，法王如意宝当时也是一再要求大家认真地学习，并领会其中的道理。萨迦班智达在本品最后的偈文当中也讲到了此点，方便的时候自己也应该看看。

所谓的遣余，就像世间的明目或者人活在世间当中的命根一样重要，所以要想通达因明必须要懂得遣余。如果谁懂得了遣余，那就像遍知佛陀通达了万法一样，对于因明的知识没有一个不明了的，完全会清清楚楚的。所以我们今年，要求各位不但要背诵遣余品的颂词，而且在考试的时候，还要通过笔



考、辩论等种种方式来检验诸位是否了解了遣余的含义。因此，大家应该认认真真、反反复复地看。现在外面的有些道友反映因明不好懂，你如果随随便便、走马观花，或者没有特别地专注，那么仅仅看一两遍或听一两遍，不一定能懂。其实，学习任何知识都需要花一定的精力，不要说是我们现在这种人，就是以前的高僧大德们，像法王如意宝或全知麦彭仁波切等，从其传记来看，他们也是对因明、中观这些知识花了一定的时间以后才通达的。所以希望大家在学习因明等比较深一点法门的时候，不要当作看小说一样。因为小说只看一遍，基本上其中的情节就能浮现在心中；但是因明、中观以及大圆满这些甚深法要，必须通过长期的串习、反复的学习以后，才能通达它的真正含义，所以希望大家认认真真地看书、学习。

丁二（显现及遣余之证知方式）分二：一、总说缘取方式；二、决定各自之自性。

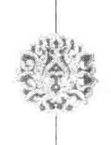
戊一、总说缘取方式：

无分别以显现取，名分别以遣余执，

彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。

首先大家应该清楚，前面第一品宣说了外境，第二品宣说了能执著外境的识，第三品宣说了识以总相和自相的方式如何缘取对境，现在第四品宣说的是以显现和遣余的方式证知对境。大家应该了知，从总科判上理解内容是非常关键的。

现在并不是单独讲外境，也不是单独讲有境，而是主要讲有境通过何种方式来取外境的道理。从本品而言，取外境的方式有两种，即显现与遣余。前面，萨迦班智达按照法称论师的观点已明确地宣说过：显现和遣余是从取境方式的角度而安立的。



“无分别以显现取”，不管是无分别的根识，还是无分别的意识，都是以显现而取境的；即只要外境在识前一呈现，就已经完成了识的事，根本不用破立，也不需要去执著对境如何。因为所有现量的对境，即物体的自相在识前已经浮现出来以后，识就已经完成了显现的工作。

“名分别以遣余执”，名分别与无分别完全不同，因为无论是错乱分别，还是真实分别，这些分别心都是以遣余的方式来执取外境的。什么是遣余的方式呢？大家应该清楚，就是遣除了与自己不同类别的法。比如说以语言来取“瓶子”时，是用名称遣除了与“瓶子”不同类的法，由此而得到“瓶子”。用分别念来取境时，主要由遣余来取（遣余包括声遣余和识遣余，但萨迦班智达的自宗并不承认外境的境遣余，这一点下面也会讲的），比如说我执著瓶子的时候，瓶子以外其他非瓶的事物全部遣除，从而单独建立瓶子，即在我心里执著为瓶子的时候，必定是以遣除非瓶的这种方式来取境的。

“彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。”这样的分别和无分别或者说显现和遣余，如果进行分类，则各有错乱和不错乱两种（或者颠倒和不颠倒），共有四种。

前面，我们也讲了无分别的两种分类，比如说所看见的白色海螺，这是根识前无分别的正确对境；在我们的根识前显现的黄色的海螺，或者第二个月亮等错乱境相，这是无分别识的错乱对境。当然，如果再分下去，就像前面讲第三品时所讲的那样，错乱分根识和意识两种错乱。

分别也分颠倒和不颠倒两种；而颠倒又有由环境、时间和形相等错乱因造成的颠倒。如执著声音为常有、业因果根本不存在、佛陀没有功德、三宝没有加持等这些分别念，全部属于



错乱分别；不错乱分别，即知道柱子是无常、业因果存在、花色绳子不是毒蛇等这些意识，全部属于正确的分别念，或者说属于无颠倒的分别念当中。这样一来，识取境的方式应该有分别和不分别两种。那它们是怎样取境的呢？大家一定要明白，是以显现和遣余之方式来取的。

这以上解释了总说缘取的方式，下面宣讲各自安立。

戊二（决定各自之自性）分二：一、显现；二、遣余。

己一（显现）分三：一、境之实相；二、识缘取方式；三、识境一致。

庚一、境之实相：

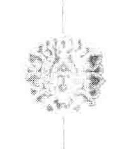
我们现量的对境，即一切事物的本体到底是怎么样存在的呢？或它的真相到底是以什么样的方式安住的呢？首先宣讲这个问题，颂词当中这样说：

对境所有一切性，一体不容有众多，

众多住一不可有，一法无有明不明。

“对境所有一切性，一体不容有众多”，此处是宣说一切万法在作为对境时的真相，即不管是什么样的事物，它的真相是事物所拥有的一切性质都属于一个本体。以蓝宝石为例，实际上在它的上面有三角的形状、蓝色的颜色、刹那的无常性以及所作性等，这些法是否属于多种的异体性呢？不可能的。

既然不是他体，那么刚才这些分类又是怎么样分出来的呢？其实这些都是在分别念当中分的，比如说一个瓶子，它的颜色是红色、形相是大腹小口、是所作性、是刹那无常（不相应行）、是有为法等有许许多多的反体，但这些毕竟都是众生



的分别念进行假立的。实际上在它自己的本体上有没有这些分类呢？绝对没有！为什么呢？如蓝宝石的颜色与形状是无法分开的一体，同时它也是刹那无常、人们造作等，真正从本体上讲这些都是不可分割的。因此，从本体上来讲，对境上所有的一切性质都是一体，既然是一体就不可能变成多体。当然，在遣余识面前，可以安立一个事物有许许多多的反体。

“众多住一不可有”，众多不同的法住在一个本体上，这也是不可能的。比如说我们都认为蓝宝石、青莲花、蓝天和大海等这些蓝色是一种颜色，即不同事物的蓝色在分别念面前被安立为一种蓝色，但是这种蓝色绝对不存在真实的本体。就像第三品观总别中所说的一样，所谓的总只不过是心识的分别假立而已，其本体根本不存在；在外境中，虚空、大海及蓝宝石等的蓝色是不同的物体，在外境事物的真相上根本不可能是一体。所以，从外境的角度观察时，外境的一个行相不是众多，众多的行相也不是一体，这是事物的自然规律及性质。这一点是非常关键的，如果能够通达，那对我们观察一切万法的名言真相，会有非常大的利益。

“一法无有明不明”，即一法不可能同时具备明显和不明显的部分。比如说蓝宝石上具有无常、所作、蓝色、形状等许许多多不可分割的部分，当你看见它时，其实这些都见到了，不可能是一个见、一个不见，即在无分别识面前，一个物体不可能有现和不现的两部分。去年在学习《中观庄严论释》的时候，也给大家引用过这个教证，不知道大家是否还记得。

当然，这里明和不明的实体法是论典中所讲的实体法。有部宗认为蓝色和无常是分开的，因为蓝色属于色蕴，无常是不相应行的缘故摄于行蕴。所以按照有部宗的观点，五蕴的本体



是分开的，我们学习《俱舍论》的时候也是这样讲的。但是按经部及以上观点来讲，不但五蕴在实质的本体上没有分开，就是假立的不同反体在本质上也没有分开，只不过是在我们分别念上分开而已。这样一来，如果见到了蓝宝石，当时它的形状、无常、所作以及颜色等全部都同时见到了，不可能有现和不现的情况。当然，这是从论典的角度宣说的。而对于世间人来讲，这颗蓝宝石朝向我的这一面已经见到了，但它的后面并没有见到；看到瓶子时，瓶子的外面已经见到了，而里面并没有见到，这就是世间人们称为的事物。对于这些由很多微尘积聚在一起的事物，世间人根据串习和名言而称之为一个法；而在论典中的法是指在心识面前的法，不管是它的颜色、形状，还是无常、所作，全部都在眼识面前显现了。

既然在眼识面前，无常、所作和颜色等都已经现前了，那为什么有些人了知所作，但却不知道无常呢？我们后面还会讲，这是有特殊的原因，即虽然知道它是蓝色，也是所作性，但却没有生起无常的定解，这是由其他外缘的影响而造成的。

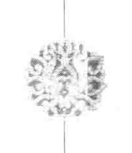
总的来说，一切外境中，多不可能变成一，一不可能变成多。意思就是说，凡是在根识前显现的事物，它全部的特性已经呈现了，并没有一个不现的；即从对境的角度来讲，一个法上不可能同时出现明显和不明显的两个部分，应该说这一点是非常重要的。

庚二、识缘取方式：

诸现量前境尽现，一法不现不同相，

异体不容显现一，以显现取无轮番。

从缘取的角度来讲，现量是一个非常关键的问题。这里的



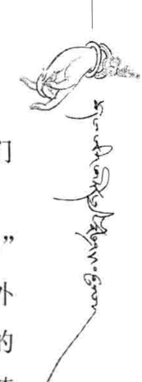
现量不是相似现量，而是指真实现量。

“诸现量前境尽现”，在取境的过程当中，所有外境的特征已一五一十、原原本本地全部呈现在识前；也就是说，所有现量的识，不管是眼识、耳识、鼻识等还是或意识五根识，凡是呈现在它们面前的对境，不可能有一部分现前、一部分不现前的情况。

“一法不现不同相”，一个本体的法，不可能显现不同的相。比如说外境是蓝色的物体，识必定显现蓝色，不可能显现白色；或者瓶口、瓶腹等都是属于一个瓶子，它们也不可能显现成很多的异体法。

而如果是异体法，也不可能显现为一个本体。从更细微的角度而言，瓶子可以包括瓶口、瓶腹、瓶底等很多法，而瓶腹又是由东南西北的许多微尘组成的，其中一个东方的微尘，也是由无数更细小的微尘组成。这些微尘从显现的角度来讲，都一五一十、原原本本地在你的眼识面前呈现了。所以，在根识面前，原来东方的微尘现在显现为西方的，原来白色的微尘现在显现为黄色的，这是根本不可能的事情。

以此理观察可知，在《中观庄严论释》中，全知麦彭仁波切按照唯识宗中真相唯识的观点安立名言，并承许在真相唯识宗的三种宗派中，以能所等量派的观点安立名言非常合理的。为什么呢？因为以因明的观点进行观察时会发现，外境具有何种特点，有境也会如是现前。比如说我眼识面前显现的花色布匹上面有白色、红色、蓝色等多种颜色，外境有什么样的特征，我的有境也会如是现前。也就是说，外境中“多”的东西不可能在有境面前显现为“一”；外境中的“一”的东西也不可能显现为“多”，这方面根本不会错乱的。实际上这就是刚



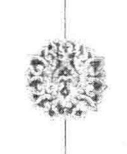
才所讲的，心识取外境的时候，外境的特点已全部呈现在我们的根识面前。当然，这里主要讲的是根识。

汉传佛教的窥基大师所著的《因明大疏》中，“现量见到”是从定位和散心两方面来解释的[①]。所谓的定位，是指它的外境是照了而现前，这与我们所讲的现量没有什么差别；所谓的散心，是指外境首先看得不是很清楚，到了跟前的时候才清楚起来，这种解释方法在《释量论》中也有，以这种方式来理解现量并没有什么不可以的。

不管怎样，外境中的法有什么样的特征，就会如理如实、不折不扣地全部呈现在根识面前，这是“异体不容显现一”。当然从取境的角度来讲，一体法也不容显现成他体。

在观察的过程当中，大家一定要了解这些道理，倘若没有了解这些道理，即使是世间上非常出名的哲学家，也未必能通达这方面的知识。比如说德国的黑格尔，他在分析识取境时，用了很多的文字进行叙述，有时候说取境是以特殊性来取的，有时候说是以综合性来取的有时候说是以普通性来取的，安立了很多的名称。他讲的时候可能自己明白，也许还有一些特殊的窍诀；但我看了以后，总有一种模模糊糊的感觉。因为他没有分清楚分别和无分别、自相和总相、显现和遣余等概念，就安立以感官来接受外境，或安立分别意识对外境进行思维等，这样随便安立肯定会导致杂乱无章，让人看了之后不知所宗。所以有时候看到一些古代的哲学以及一些哲理时，的确会对自

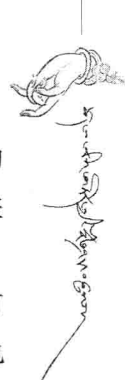
① 窥基法师在《因明大疏》中说：“能缘行相，不动不摇，因循照境，不筹不度，离分别心，照符前境，明局自体，故名现量。然有二类：一定位，二散心。定心澄湛，境皆明证，随缘何法，皆名现量。一切散心，若亲于境，冥得自体，亦皆现量。”



宗，尤其是两大理自在——陈那和法称论师所传下来的因明道理生起无比的信心。

有时候为了感受自宗的优越性，我们也应该对照一下世间上人们特别提倡的一些哲学，比如说北京大学、清华大学，还有美国一些著名学府里面的教授，他们所讲的一些哲学理论；当然，他们的知识是非常丰富的，可面对名言中“认识外境”的问题时，虽然他们肯定能说出很多的观点，但是对于了解外境的方式，恐怕很难做到真正的理解。这一点，希望诸位在有时间、有条件、有能力的时候，将佛教的真理跟世间著名的理论互相比较一下，这样，就会对自宗产生不退的信心。

“以显现取无轮番”，即以显现取境的时候，不会是轮番的方式。比如说我看见某颗蓝宝石的时候，它的颜色、形状、无常、所作和有为法等全部会呈现在我的眼根识前；如果它会发出某种声音，那这种声音也会在耳根识面前呈现；如果与它接触，那产生的触觉也会在我的身根识前全部如理如实地呈现。而根本不可能首先显现它的颜色，然后显现它的形状，再显现它无常的本体等。因为无分别取境的方式是同时顿现的，就像某个物体在镜子中显现影像时，不可能首先显现它的颜色，然后显现形状一样。但在分别念面前，这是可以的，比如说我看见有人穿着红色的衣服，但当时并没有对红色的衣服生起决定性的定解，后来才想起他穿的衣服是红色的，刚才已经有一个红色的信息传过来了，虽然现在了知了衣服是红色的，但是衣服的款式、质量等情况，现在根本想不起来，所以在分别念面前，会有生不起全部定解的情况。比如说知道“无常”时，却不知道是“所作”；知道“所作”时，又不知道是“无常”；知道颜色时，不知道形状等等。所以虽然是一个本体，但在分别



念前产生定解的时候，也有某些方面知道，某些方面不知道的情况；而在无分别念面前显现外境本体的时候，所有的这些差别会全部顿现在根识面前，这些都是因明的窍诀。

刚开始的时候，我都有这种感觉："一个本体怎么不会有现和不现的部分呢？否则的话，是不是事物后面未见的部分也已经呈现了呢?"其实，这里并没有说未见的部分已经呈现了，比如说我看见这个瓶子的时候，按照因明或俱舍的观点，瓶子是十二处中的色法，既然是色法就有产生眼识行相的作用，而且当时这个色法肯定还具有无常、所作、颜色、形状等本性，所以世间与论典中所讲的法有一定的差别。

庚三（识境一致）分二：一、如何一致；二、建立现量非决定。

辛一、如何一致：

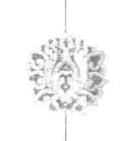
此处讲外境有何种特点，同样识也具有这些特点。

依如何存对境力，根识由此而生起，

无则决定不生故，识境互相无错乱。

在学习因明的时候，这个颂词对我们来讲也是非常重要。

所谓的缘取对境，实际上是凭着外境的各种特点或者说是它如何存在的这种力量，才产生了具有与外境相同行相的根识；也就是说，根识是随着外境的行相而产生的。如果外境不存在，那么眼识、耳识、鼻识等根识以及意识也无法产生。所以，现量的识与其对境的自相，这两者是无则不生的关系。因为具有了这种关系，所以它们根本不会出现错乱的现象。比如我们瞭望蓝色的大海，当时海上波涛的形相、颜色等，全部如理如实在我们的根识前显现，即我们的根识产生外境波涛的影



像，就像外境瓶子的任何形相皆可以显现在镜子当中一样。

这一点，不仅是大乘论典（在名言里）如是承认，甚至经部以上所有的佛教宗派都是这样承认的。经部宗认为，我们见到的柱子并不是真正的自相，其实只是见到了它的行相而已；而唯识宗以上的宗派也都认为，是外境的行相显现在心识面前，对境有什么特点，识也会如实现前这些特点，当然这是从真实现量的角度来讲的。如果是错乱现量或相似现量，外境中本来就没有两个月亮，而在根识前显现两个月亮；外境的山河大地没有动摇，但是我们坐车的时候，看见这些外境往后跑……这些都是境相错乱，是由造成错乱的因而导致的。如果没有这些错乱的因，看见白色的海螺，其颜色是白色，形状是左旋或右旋等，这些形相无谬的在眼识前显现，此时境和识就是不错乱的。因此，我们也应该承认，在名言中真正能抉择事物的名言量是正确的。比如说人怎么知道火是热的、水是冷的呢？就是我们用身体接触火、水时，由身识感触而知的；玫瑰花是红色的，这是我们用眼识来了知的；某某声音是粗的、细的，这是我们用耳识来分辨的。这些在名言当中谁也破不了，也没有必要破。因此，为什么一切万法虽然是假的，但是在名言当中也存在正量，其原因就在这里。

并且，如果我们按照全知麦彭仁波切的观点，承许取境时是能所等量，那么外境中所有的这些差别，都会如实地呈现在心识前。比如说外境有一匹花布，花布上面有白、红等各种颜色，按颜色它可分为一百个部分，那么我们的眼识当中也会有对应一百个部分的能取，所以能取所取是根本不会错乱的（当然，这是从正量的角度讲的，如果是相似量则与正量有所不同）；反之，如果没有按能所等量承许，认为外境有多种颜色，

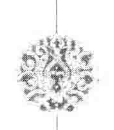
而有境只有一种眼识，那这是不合理的，因为二者不相合之故；或者认为外境只有一种颜色，而有境具有多种眼识，这也是互相错乱，故而也不合理。实际上就像我们刚才前面所讲的那样，识和外境应该互不错乱才对，这个道理主要是从论典的角度来讲的。

从世间的角度来讲，人们都是说我看见一个瓶子，而不是说瓶子是由无数的微尘组成，在我的眼识中有无数个眼识，他们是不会这样承认的；而在论典当中，我们如果稍微详加观察时，才知道虽然我们说是一个瓶子，但是这个瓶子上面的微尘与我的眼识是能所等量，所以在名言当中，我们承认真相唯识宗的观点，这是合情合理的。

辛二（建立现量非决定）分三：一、非决定成立之真实理由；二、遣除彼不合理之说；三、分别不取显现境之理。

壬一、非决定成立之真实理由：

此科判是讲现量为何不需要决定性。我刚才前面也讲了，现量识现前外境以后就已经完成了它的事，没有什么破立、执著等。那么，有些人可能会这样想：既然现量识没有什么分别，那怎么成立它是量呢？它可以成立为量，法称论师在《正理滴论》中说，所谓的现量是指首先见到不共的对境，比如说有一个不共的对境，其呈现的时候，识已经现量照见了，这就是现量识；陈那论师在《定量论》中也讲到，我们心里面执著现在很快乐等，这并不是现量。大家都知道快乐不是痛苦，对此有一定的执著，这些并不是现量。可以说所谓的量不管是现量还是比量都是一种识，并且全部都是正确的识；也就是说，



这种识所判断的对境是没有错乱的，这就是所谓的量。就像为什么称本师释迦牟尼佛为量士夫一样，因为本师所判断的对境没有一个错误，全部是正确的。同样的道理，如果现量和比量所判断的对境是存在的，对有境方面不欺惑，或者所判断的对境不存在，在不存在方面不欺惑，这就是所谓的量。

现量亦即无分别，是故无需决定性。

“现量亦即无分别”，实际上所谓的现量是没有分别的，如不会分别对境的纸是白色、红色等。“是故无需决定性”，所以现量根本不需要具有决定性，因为它的本体是无分别而照见，如实照见也可称为正确地认识对境，而这种认识并不是由分别心决定的。

当然，因明前派的有些论师也这样说过，虽然现量没有分别的决定性，但是有无分别的决定性，实际上这种观点也是不成立的。可以这样反问：“你们所谓的‘无分别的决定性’指的是什么呢?”如果说眼识能如理如实地照见某个色法的本体，那这不是由分别念执著的，而是现量无分别取境，仅仅是缘取对境，并没有分别，这不叫决定性。如果说眼识能取舍、分辨这是红色、那是白色等，这在因明七论的任何一部论典中也是不可能有的。所以，因明前派承认现量不存在分别决定性，但是存在无分别决定性的说法，是没有任何依据的，也是不合理的。因此，萨迦班智达在此说，现量不可能有决定性的原因就在这里。

壬二（遣除彼不合理之说）分二：一、现量行破立之方式；二、宣说若决定则违现量。

癸一、现量行破立之方式：

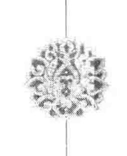
有些人可能会有这样的疑问："如果现量没有任何分别，那么要断除增益是很困难的。比如说，现量见到柱子的本体时并没有任何取舍分别，柱子存在或不存在的决定性都没有，这样一来，就无法断除增益，如是它怎么会成为量呢？所谓的量要准确，由它判断外境才具有正确性，如果没有判断外境的分别念，那它如何成为衡量对境的正量呢？"

现量远离分别念，以未颠倒立为量，

依彼抑或凭他力，决定之式行破立。

对方提出的问题，我们可以这样回答：虽然所谓的现量已经离开了分别念，也没有决定性，但这里是以未颠倒错乱对境的角度而立为量的。意思就是说，现量虽然是对某个事物没有决定性的无分别念，但它所缘取的对境是无颠倒的，以事物无颠倒呈现在识前的理由已经足够使它成立为量。为什么呢？因为量不一定要有决定性，比如说我看见面前这根红色的柱子，虽然根识并没有生起"这是红色柱子"的定解，但是其所有特征已经在根识面前显现了，从这个角度它可以成立为量，所以现量的第一个特征就是无分别。其实，在陈那论师的《因明入正理论》中有这样一句话，已经讲到了这个特征："此中现量，谓无分别。"意为现量就是无分别。

此处的"未颠倒"，法称论师在《正理滴论》当中称为"无错乱"。陈那论师说"无分别"，为什么法称论师要加上无颠倒呢？有些论师这样解释，因为只是说"现量无分别"，而无分别有错乱的情况，如二月、黄色的海螺等，为了遣除这些错乱的无分别识，安立现量不仅是无分别，而且衡量对境的时候无有任何错乱、颠倒，所以法称论师在《正理滴论》当中，又增加了无错乱（无颠倒），其原因就是这样的。



总而言之，在后代高僧大德们著的任何一部因明论典中所建立的现量，其第一个特点是没有分别，第二个特点是如理如实地照见对境，不会出现任何互相错乱的情况。具备这两个特点，我们就可以安立它是现量，也是正量。为什么呢？因为它所判断的对境没有任何差错，所以安立为正量。

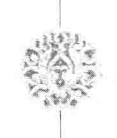
此时有些人可能会这样想："如果现量没有决定性，那么怎么依靠它进行破立、取舍呢？因为量应该具有破立的功能，比如说这是正确的，就把它建立起来；这是错误的，就把它破斥掉，量应该有这种破立的功能。但现量没有任何分别，怎么依靠它进行破立呢？就世间当中的任何一法而言，应该是以破立来进行取舍的，但这个现量任何执著、分别、决定性都没有，那怎么进行破立呢？"

下面对此回答："依彼抑或凭他力，决定之式行破立。"依彼的意思是依靠现量本身，依靠它本身可以引生决定性；或者现量自己本身不能引生决定性，但是依靠其他的外力可以引生决定性之后进行破立。这个道理是什么意思呢？意思是说，虽然外境所有的特征在现量面前已经如理如实地现前，但是众生在取外境的时候，有时候对外境可以自然而然生起定解，即在没有什么错乱因的情况下，自然而然生起决定性，然后进行破立；有时候现量对外境虽然已如理如实地照见，但是凭它自己的力量不能生起决定性，必须依靠外力才能产生。

对此可以举例说明，比如说前一刹那，我看见了红珊瑚或者是红色的玫瑰花，它的红色在我眼识面前已经呈现了，因为没有其他错乱因的缘故，下一刹那自然而然生起决定性："我刚才已经看见了红色的珊瑚、红色的玫瑰花，我刚才看见的就是红色的。"或者"这就是红色的东西啊！"依靠现量自己的力

量，在自相续中可以生起辨别红色的决定性，之后进行破立：这个红色的珊瑚，我要还是不要？就可以依靠自己的意愿进行取舍了。另外，当红色的柱子现前时，虽然它有诸多不可分割的本性如刹那无常、所作、形状等，但是不一定能全部同时认识。比如说对无常来讲，因为有其他错乱因的缘故，从而使你无法对它产生认识；那有什么其他的错乱因呢？首先有内在的错乱因，因为我们相续中具有把万法执为常有的不良习气；然后，红色的柱子虽然在刹那地生灭，但是以凡夫人的根识却无法了知，因为刹那生灭不是根识的对境之故，根识的对境是物质的粗大结构，但粗大的结构看上去并没有什么变化。由于上述种种错乱因的缘故，我们虽然已经看见了红色的柱子，看到了与它不可分割的无常刹那性，但是却不能了解它是无常的。而如果依靠其他外力之后，我们就可以了知柱子是无常的。依靠什么外力呢？因为它是人工造作的缘故，以此就可知道柱子肯定是无常。此时在你相续当中，无论是珊瑚还是柱子，都会知道它们的无常本性。所以，要生起决定性，没有错乱因时很容易，当下依靠现量马上产生，然后就可以进行破立了；而在有各种错乱因的情况下，由现量不能生起决定性，只有依靠其他的外力在相续当中生起决定性，然后再进行破立，只有这样才可以。我们在学习因明的时候，大家应该要了知这些道理。

以前我刚开始学因明的时候，觉得这个所谓的现量既然是无分别的，那它怎么会成为量呢？既然成为量，那么它就应该是正确的，但没有分别念，怎么了知它是正确的呢？因此它永远也不能成为量。每个人都有各自不同的习气和分别念，在刚开始的一段时间内，“现量无分别，如何成为量？”对我来讲这是个很大的问题；但是我想你们大多数人可能不会有这个问



题，因为从表情上看，你们好像都没有这个疑问。

大家应该知道，依靠现量引生决定性有两种方式：一个是自力——依靠现量自己的力量产生决定性，我们前面讲非量识时已经讲过，其中的已决识就是如此；还有另一种方式，是依靠他力来产生决定性的。这样一来，从现量来讲虽然其本身不具备“有”和“无”的决定性，但是依靠自力或者他力可以最终引生出来。因此，现量没有决定性不能成为量，也不能破立的过失是根本没有的。也就是说，现量缘取的外境是正确的，并没有错误，所以我们把它安立为量。虽然它自己是不分别的，但是依靠它可以逐渐引生真实的定解，有了真实的定解以后就可以进行破立了。所以由现量所决定的名言，一点也不会错乱的原因就在这里。



Chapter 19

我们继续宣讲观建立遣余，现在广说显现和遣余。

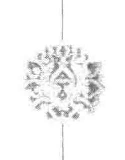
癸二（宣说若决定则违现量）分三：一、建立决定蓝色反体是分别念；二、以定解断绝增益之理；三、说明此为阿阇黎之意趣。

大家一定要掌握这些科判，否则就不知道下面所讲内容的方向了。首先应该知道现在讲的是哪一品，这一品主要讲了什么内容，然后抓住每一科判中重点的问题进行剖析。因此，大家在学习的过程当中，不要轻易地放弃每一个科判，不然我们就难以了解其中的关键问题。

子一、建立决定蓝色反体是分别念：

决定青色之反体，乃分别故是遣余，
误得照了境自相，内观自证许为量。

在颂词宣讲之前，我们应首先了知对方的提问，因为颂词实际上是对对方的提问作出的回答。那对方提出了什么样的问题呢？我们前面已经讲了，现量可以依靠自力或他力这两种方式产生决定性，从而进行破立。在他力产生决定性的问题上，对方提出：如果说柱子上有蓝色、所作、无常等特点，那对这些特点中的无常产生认知的时候，这种分别念就成了一种遣余，因为遣除了非无常的缘故。虽然对无常反体的执著可以安



立到遣余中，但对柱子是蓝色的执著却找不到落脚点。因为这种执著是一种分别念，所以根本不是现量，现量是没有任何分别与破立的；同时，执著柱子是蓝色的念头，也不是依靠推理而产生的，所以它不属于比量；并且，执著柱子是蓝色并没有遣除它的违品，因此它也不是遣余的有境。这样一来，它既不是现量和比量，也不是遣余，那这种意识到底属于什么范畴当中呢？

前一段时间，有个别的道友也这样提问过。比如说我执著红色、蓝色时，心里产生"哦，这是蓝色瓶子"的念头，那么这个"蓝色瓶子"的执著；不是现量，是分别念的缘故；不是比量，没有依靠任何推理而产生的缘故；而且也不是遣余，未遣除任何违品的缘故；并且也不能属于非量中，因为所抉择的外境是正确的。既然如此，那它到底属于什么中呢？

有些人可能也有这些怀疑，我们下面进行回答。在回辩之前，我们应该首先剖析对方的观点，然后才能进行回答。

进行回答之前，我们首先要了知：对方认为执著事物刹那无常这个反体的分别念是遣余（因为既然知道事物是刹那性的，那它肯定是遣余的分别念），而认为执著事物为蓝色的念头不是遣余。对方为什么如此认为呢？以瓶子为例，如果要认识瓶子的无常，必须要遣除常有的执著，因为凡夫人从无始以来就有一种执著瓶子常有的串习，并且自己往往也是进行思维分别后，而认为瓶子是常有的；但后来，通过推理了解到瓶子是刹那无常的，从而以对瓶子无常的执著遣除了它的违品——常有的执著，所以说执著瓶子无常的反体是遣余。但执著瓶子是蓝色的分别念，依靠现量就可以产生："哦，这个瓶子是蓝色的。"在此之前，谁也没有认为瓶子不是蓝色，也就是说



"这不是蓝色"的增益并没有产生过；如果这样，那心相续当中生起这种执著蓝色的念头之时，并没有遣除它的违品，所以它不属于遣余，对方是这样认为的。

下面，我们进行回答。颂词当中是这样说的："决定青色之反体，乃分别故是遣余。"这个问题对方并没有搞清楚，实际上我们在蓝色的执著产生之前，已经产生了现量，而现量所见的对境是不可分割的事物本身，现量识并不会分别"这是蓝色，那个不是蓝色"，现量是不会分割事物的；而在现量照见蓝色的对境之后，依之就可产生"这是蓝色瓶子"的分别念，实际上这种分别念就是一种遣余。为什么呢？因为当你执著这是蓝色时，非蓝色的黄色、白色、青色、红色等各种其他颜色已经被全部遣除了，如是才建立了蓝色它自己的本体。

于此分别念生起之时，虽然你并未想到"我现在想的是蓝色不是白色"，人们不会这么想，也不会这么说，但任何一种思维或语言都具有破立的两种能力，这一点在《释量论》当中也明确地讲到过。比如在说"把这个蓝色的东西给我拿过来"的时候，并不需要你在旁边进行解释"我所说的蓝色是除了黄色、白色、黑色之外的蓝色"，无需如此，因为只要建立一个法的时候，它的违品必定是已经同时遣除了。其实，我心里想"这是蓝色东西"的时候，间接就遣除了蓝色之外的各种颜色，此时，其他颜色的增益肯定不会存在。所以，从这个角度来讲，执著这是蓝色的分别念也是遣余。

对此，大家应该明确了知，这种分别念决定是一种遣余。虽然它并没有明显地遣除违品增益，如说"柱子是刹那性，并不是常有的东西"，但是当我们执著一个事物或者说出一个名称的时候，它的违品就已经被全部遣除了（在这里只要不是事



物本体的法全部都成为违品）。这样一来，即可成立所谓蓝色的执著既是分别念，也是遣余。

那么，依靠这样的遣余能不能得到真实的自相呢？实际上遣余并没有真正的对境，只是对总相法进行执著。如果遣余也有一个除了蓝色以外的固定性对境，那么，我们在说蓝色或想蓝色的时候，就不一定能得到蓝色。因为，蓝色的遣余对境如果是蓝色以外的法，那就不应该得到蓝色，而应该得到蓝色以外的法；但正因为除了我这次所想的蓝色之外，其他的对境是不存在的，所以在这种情况下，我可以把总相误认为自相，即将总相和自相误认为一体，从而得到照了境的蓝色。这里关键的一点就是误得，所谓误得就是把总相误认为自相并以此真实获得对境；也就是说，人们所希求的照了境——蓝色的自相，最终一定会得到。不管是对别人说“把蓝色的东西给我拿来”，还是我自己心里想“我要取蓝色的东西”，此时对境无论是布匹的蓝色还是大海的蓝色，或蓝天的蓝色等，只要是把总相误认为自相，就可以获得真实的对境。

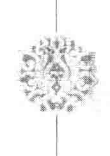
有些人可能会这样想：怎么能得到蓝天的蓝色呢？实际上这种蓝色也可以相似性地得到，比如说通过照相机拍摄蓝天，蓝天的行相已经拍下来了，我觉得这也是一种相似的蓝天吧！同时，你也产生了相应的眼识，这就是一种得到，因为眼识依靠色法而产生，在产生蓝色眼识的时候，识已经变成了对境蓝色行相的能取了，即与对境行相相同的能取，所以蓝天的蓝色也可以成为照了境。有些观修大圆满的人，也是依靠蓝天认识了自己心的本性。这些都是通过照了境的方式得到的一种对境。所以，应该可以这样讲，就是自己的分别念将总相误认为自相，在这种情况下，就可以获得它的对境。

那么像刚才对方所说的，这种执著蓝色的分别念既不是现量，也不是比量，故而不是量的过失有没有呢？不会有的。因为这种蓝色的执著，从外观的角度来讲，它毕竟是一种未经推理的分别念，所以不属于正量；但是从内观的角度来讲，实际上它就是一种自明自知的自证识，这种自证全部都可以包括在自证现量当中。正如陈那论师在《集量论》中所讲的那样："分别亦许为自证。"即分别念也可以承许为自证。所以，从内观的角度来讲，凡是符合实际道理的分别念，全部属于自证现量当中。不仅如此，即使是不符合外境实际道理的分别念，从内观的角度来讲，也可以说是属于自证。正如第一品中所讲的那样，我们见到的毛发、二月等，从外境的角度来讲，它们是不存在的；但是从识的角度来讲，这些与识的本体是无二无别的，因此也可以理解为自证。总之，不仅正确的分别念从内观的角度讲是自证现量，而且错乱的意识从识本体的侧面来理解的时候，也应该安立在自证当中，当然从外境不存在的侧面，它是属于非量的。

这样一来，对于"这是蓝色、这是白色、这是柱子、这是佛学院"等念头，我们有些人害怕"这既不是现量，又不是比量，也不是遣余，在什么里面都不能包括"，不知道此分别念到底归属在哪里，非常的着急；但也不用这样着急，我们依靠因明正理进行观察，从内观的角度来讲，所有的分别念都可以包括在（自证）现量当中。因此，不包括在量中的过失是没有的。

这以上是第一个问题，下面是第二个问题。

子二、以定解断绝增益之理：



本科判的意思是依靠定解可以断除违品的增益。

因明前派认为无分别念是可以有决定性的，而我们自宗认为无分别念没有决定性。如果现量有决定性，那肯定能断除增益，但是断除增益并不是现量的工作或者说作用，陈那和法称论师的因明论典中并没有说过现量能断除增益。

当然，在这里没有直接对因明前派进行驳斥，但因为他们也承认这种观点，所以这里也是间接地破斥他们。

当知何者具定解，依凭彼者断增益。

我们一定要了解，依靠决定性的识能断除其违品的一切增益。为什么呢？因为所谓的定解与其违品增益，这两者就像光明和黑暗一样，是不并存相违，也即以定解决定能遣除增益。在学习《定解宝灯论》的时候也讲过，我们相续中如果真正生起了决定性的定解，如前后世存在、因果存在、三宝有加持、佛陀是量士夫等，那么与其相违的怀疑、邪见、分别等违品全部都会被遣除的。

对于增益，如果广说就应该按照《般若经》里面所讲的三十二种增益（颠倒分别念）来宣讲。那增益到底是什么意思呢？所谓的增益，是指本来不存在的反而认为存在，本来存在的却认为不存在；其完全是一种邪知邪见，或者是一种捏造的、虚构的分别念。这样的增益，可以依靠具决定性的定解遣除，比如说我们以决定性的分别念认为“这根柱子是蓝色的东西”，在产生这个分别念的当下，根本不会有“这是不是蓝色啊？这是黄色或红色”的情况出现，这样的怀疑与增益肯定被遣除了。所以在一个人的相续当中，定解与增益这两种分别念绝对不会同时存在。因此，学习因明会逐渐消除自相续当中的许多杂念和分别念，对大家应该有非常大的帮助。为什么现在

有些人在课后提不出什么问题了呢？因为在相续当中已经产生了可靠的定解。有些人刚学佛的时候，觉得佛法当中这个也不对、那个也不对，念头多得不得了，好像觉得佛法全部都是不合理的；然后通过一段时间的学习以后，课后让大家提问时，好像问题越来越少了。当然，这可能有两种原因，一种是自己特别懒惰，没有专注去研究，所以不知道从什么角度去问；另一种是已经生起定解，原来相续中的邪知、分别念、疑团全部都没有了。

应该说我们现在这样的学习机遇是非常难得的，无论有什么样的问题都可以问，在这里我并没有限制提问的界限，没有说除了因明或是我所讲的课之外，其他的问题不准问；当然，一些世间的问题，比如说家庭、婚姻等这些与我们无关的事情，你们也不会提出来的；除此之外，在佛法上不管是牵涉到哪方面的问题，都是开许让大家问的。但是这么多的知识分子，这么多具有一定智慧的人士，大家都觉得没有什么问题，这说明在我们相续当中已经生起了定解。生起定解以后，其违品如邪念、邪知、疑问、疑惑等全部都自然消除了。今天有一个道友，通过文字的方式给我讲了他最近学习因明的一些感想，我看了以后很高兴。为什么呢？他说通过学习因明，以前自相续当中很多胡思乱想的分别念全部都根除了；并且通过学习因明和中观，从内心深处对大乘佛法真实生起了不可退转的信心。我想他也没有必要在我面前说好听的话，在他相续中应该是产生了正见和信心，并且如山王般的这种见解和信心应该会稳固下去的。这就是学习因明、学习理自在父子的殊胜论典，所得到的加持力。

因此，在任何一个人的相续当中只要有了正见，就不会有



其违品的邪见。比如说在自相续中完全可以断定，在名言当中人有前后世的时候，就不可能还觉得："唉，我死了以后，到底会不会有前后世啊？"原来，有一个念了十五年佛的老年人，他一直到处打听："到底人有没有前后世啊？"我觉得不需要这样，当人有前后世的定解真正在相续当中生起来的时候，其违品——人到底存不存在前后世的这些邪念，全部都会土崩瓦解，荡然无存。因此，在我们相续当中引生像光明那样的定解是非常重要的。如果一旦引生了这种具决定性的定解，那么所有黑暗般的违品——怀疑和邪见就全部自然断除了。

所以，任何一个具有决定性的定解，都可以断除其所有的违品。如我们通过因明了知了一切万法是无常的，从此以后，"我的寿命是常有，柱子是常有"等的增益会统统断尽无余的。

以上说明了第二个问题，下面宣说第三个问题。

子三、说明此为阿阇黎之意趣：

我们刚才也讲了，所谓的增益和决定二种意识全部是通过遣余的方式来进行破立的，这种道理是两位理自在的究竟观点。

决定增益二意识，以遣余而缘取故，

谓彼二者非现量，实是彻知理者说。

在上面我们讲到的"这是柱子，这是无常"等，都是一种决定性的定解；而与定解相违的"这不是柱子（本来明明看见的就是柱子，但却认为它不是柱子），柱子的本体是常有的，不是所作的"等非理作意皆属增益。定解和增益这两者实际上都是分别念，并不是无分别的现量识，所以此二者都是以遣余的方式来取外境的。

如何以遣余的方式取境呢？首先是定解，比如说我认为这是柱子，柱子以外的事物全部被排除，从而建立柱子的本体，在分别念面前这样取对境的总相；然后是增益，如果我认为柱子是常有，当时虽然这种作意是非理的，但在这种作意面前柱子常有以外的无常、瓶子等其他事物全部遣除，也是以这种方式来取对境的。所以这两种有境都是遣余，而不像因明前派所承认的那样，执著柱子可以是现量，这种说法是不合理的，它绝对不可能是现量。记得在本论的《自释》当中说，承许现量见到蓝色的反体是不合理的，这只不过是自己的分别念而已。因明前派的有些论师认为，可以现量见到蓝色柱子上蓝色的反体，但实际上不可能现量见到，因为反体是以分别念来安立之故。

在萨迦班智达遇到克什米尔班智达之前，藏地的有些论师认为蓝色在本体上存在，有些认为不存在，那这个反体到底存不存在呢？当时，克什米尔班智达对萨迦班智达是这样回答的："我不懂什么蓝色的反体，反正柱子就是蓝色，这就是本体。"因此，我们应该了知，蓝色本来是柱子的本体。但在分别念面前，蓝色既可是本体，也可是反体，当然柱子还可分所作、无常等诸多反体，但这些都是假立的。然而因明前派的有些论师却认为，一个法上面存在许许多多实有的反体；这样一来，只要见到蓝色等的时候，以眼识就能见到蓝色等各种反体。其实这种说法是不对的，因为他们没有分开显现和遣余之故。如果分开此二者就可了知，反体是不可能被现量见到的；否则的话，就会有能现量见到蓝色的反体，却见不到无常的反体等许多过失，这些在下面还会说的。

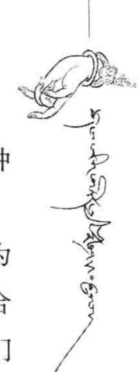
由上可知，增益和决定性这两种心识都是遣余，并不是现



量的有境，这也是陈那和法称论师的究竟观点。法称论师在《释量论》当中这样讲过，决定的分别心能断除其违品的增益，比如说以柱子非为常有（无常）的分别念，来断除柱子不是无常的增益分别心；并且，声音和名称也能断除一些分别的增益。而所谓的这个“对境一自体”的现量，却不能断除分别的增益，因为它的作用是无分别地取自相之境，即只要呈现在面前的对境，全部无余照见，仅此而已。这个《释量论》的教证在蒋阳洛德旺波尊者的注疏当中也引用了。意思是说，决定的分别心能断除部分的增益，名称也可以断除增益，比如我说“柱子”时，柱子以外非柱的增益全部可以断除，这就是遣余。遣余有名言遣余和心识遣余，前者是语言上的遣余，后者是心识上的遣余。实际上，语言上的遣余归根结底还是包括在心识遣余当中；如果没有心识遣余，仅仅依靠语言则不能进行破立，这些道理我们在后面还会给大家讲述。因此大家应该明白，因明前派承许“无分别念有决定性”的说法，是完全错误的。

总而言之，归纳上述内容后应得出这样的结论：只要是无分别的心识，它肯定是以显现的方式来取自己的对境；只要是有分别的心识，它肯定有决定性，如是就能遣除增益。遣除增益的道理，按照理自在论典中的观点来讲，就是以现量不可能遣除增益，这个问题一定要搞清楚。

今天在一个问题中也讲到了，现量为什么不能断除增益，因为现量只能显现对境，不能断除它自己的违品，断除违品并不是它的作用，只有分别心才有断除违品的功用。我们的心相续当中有正确和错误的两种分别心，执著柱子常有是错误的分别心，它虽然断除了自己的违品，但这是不符合实际道理的一



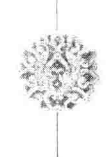
种遣余；而执著柱子无常的分别心，就是符合实际道理的一种遣余，前面断除增益，就是从这个角度讲的。

我们千万不能把前面所说的决定性和现量混在一起，因为因明前派所许的“既是现量，又有决定性”的观点是非常不合理的。因明前派的老论师们，虽然你们已经圆寂了，但是你们在法界中也要关注我们的观点！因为有些过去长期学习因明论典的论师，即使已经离开了人间，但在别的一些清静刹土当中显现不同菩萨形象的时候，也有可能关注我们的观点。原来有一个法师，他在自己情绪特别高涨的时候说：全知果仁巴！不管你在哪一个清静刹土，请你谛听，我马上要给你发太过了。我倒不是这个意思，其实我的意思是说，你们因明前派的这种观点，按照萨迦班智达的观点进行分析时，有些地方也应该有一些不同的解释方法。希望大家能够理解这个意思。

有时候大话说得太过，再过一段时间或者几年以后，自己也会感觉到那时候说得太过分了，因为我们的分别念并不是特别可靠。当然，如果是跟着萨迦班智达的观点，稍微说一点，也可能不太要紧，就像有些胆子不太大的人，跟着一些英雄，对别人说一些过失；但如果是完全依靠自力来说的话，这是非常恐怖的事情，肯定不敢讲。所以，应该按照萨迦班知达的理论，对因明前派的一些观点进行分析，就是这个意思。

下面宣说分别不取显现境之理。分别心不取外境的显现，所谓外境的显现，是指自相法的各种特征不是用分别心来缘取，主要解释这个道理。

壬三（分别不取显现境之理）分三：一、若显现则破立应成顿时；二、一境之所有名称皆为异名；三、若以反体辨别则成遣余。



癸一、若显现则破立应成顿时：

名分别以显现量，破立应成同时知。

如果按照对方的观点来说，以分别念或名称来取显现，即以显现的方式来衡量外境，则世间当中所有的破立、有无、是非等全部都变成一体了。

在解释每一个颂词的过程当中，希望大家好好地谛听，尤其是具有一定智慧的人，对于某些颂词也不一定第一次就能听懂。影响我们的原因很多，有时候我们的分别念散乱于外境，有时候身体不好，有时候心情不好等，所以第一次听的时候不一定懂；如果第一次不懂，要一而再，再而三地听，那即使开始不懂，最终肯定会懂的。我以前因明也学得不是很好，在学院当中因明学得非常好的这些论师们面前，我都不敢与他们辩论，虽然以前也去过辩论场，但辩得很差，而且现在人也老了，连因明的辩论场也不敢去了。

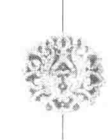
但是不管怎样，我觉得自己的这种学习习惯还是很好的。因为不管是学因明、中观，还是学习俱舍等哪一部论典，有不懂的地方，我就一直研究直到懂了为止；虽然别人已经讲闻完了，但是我知道这一段自己不懂，就是说这次辅导或别人讲的时候我还没有弄懂，那就过两天再看一遍，如果还不行过两天又看一遍，这样反反复复地对一个难题下了很大的工夫。所以，学习因明虽然已经过了这么多年，但是现在看到有些偈颂的时候，当时很多的印象也会浮现在眼前：如当时我是怎么下工夫的，刚开始的时候我的想法是什么样的，结果论典里面的内容是这样的……而我们这里的有些道友，好像简单的、好懂的内容不愿看；难一点的内容又看不懂，也不愿看，就这样放着。这样一来，整个论典与你相应的部分或者有利的地方就会

很少。所以，希望大家注意谛听。

分别念或名称取外境的方式是否定非他本身的名言，比如我们说“柱子”时，柱子以外的事物已经被全部否定了。在我们分别念当中，这样的名称或决定性的分别念就是“柱子”。我们以前讲过，对总相的执著，根本不是以显现的方式来衡量外境的，应该是以遣余的方式来衡量的。

如果分别念或语言以显现的方式衡量外境，即外境自相上的任何特征，以显现的方式来衡量，就会漏洞百出，有非常多的过失。有什么样的过失呢？因为大家都知道，在物质的本体上有无常、所作、颜色、形状等很多的反体，如果以显现的方式来衡量，则我心里面想某一个事物的时候，事物的全部反体就会在我的意识面前显现，这有很大的过失。比如说我想柱子的时候，那这根柱子的所有特征，包括所作、无常等，应该在我的内心中对其全部明白、通达；还有这根柱子的有无是非，以及它的生灭过程等，应该在我的心里全部浮现出来。如果这样，那我以心想“这是柱子”来建立柱子时，柱子上面所有的无常、所作等特征就已经全部建立了；我想“这不是柱子”时，非柱的所有特征也已经在我的心前全部建立了。同样的道理，如果语言也具有这样的功能，则世界上只要是能说“柱子”的人，就会通达柱子全部的特征，那这样，“柱子是所作，但它是不是无常呢?”这种怀疑谁都不会有了。因为只要会想、会说“柱子”的人，其心里面浮现柱子时，他早已通达了柱子无常的特性。

进一步说，因为一切诸法的本性是无常、痛苦的，如果分别念以显现的方式来衡量，那么每一个人只要想“一切诸法”的时候，在他的相续中，一切有漏诸法的四大本性——无常、



不净、苦、无我，会全部自然证悟。实际上是不是这样呢？绝对不是的，因为分别念并不是以显现的方式来取境。众生虽然会说、会想柱子，但是无常的观念，并不一定能在其相续中生起，所以在会说柱子的人面前，我们也经常用自性因——“柱子无常，所作之故”来进行推理。这说明我们的分别念、语言并不是如理如实地衡量或了知外境的所有特征。否则口里面一说“地狱”，地狱的所有的特征都会在我的口里面现前，那这是多么可怕的事情啊！这样谁都不敢说话了。

大家一定要明白，所谓的现量，如果从对境的角度来讲，则是“一法无有明不明”，即用显现来取境时，一法上没有明显与不明显的情况出现；如果从有境的角度来讲，则是“以显现取无轮番”，以显现来取境时不会有轮番，即现量识不会有轮番出现境之特征的情况。因此，我们应该要知道，衡量外境的时候，全部是以我们的分别念了知；说外境的时候，全部是用语言大概地宣说，此二者都没有以显现的方式现见。

开始讲本品的时候，我也提醒过大家，显现和遣余的问题非常重要。我始终觉得现在的世间人，因为分不清楚这些道理的缘故，始终就处于一种迷迷糊糊的状态中，自己到底在说什么、想什么，根本就没有搞清楚。虽然我们因明学得也不是很好，但是学了因明以后有这种感觉：好像是太阳从模模糊糊的云雾当中已经出来了！在名言量衡量的过程当中，“哦，原来我说的是什么！我想的是什么！我们人与人之间沟通的时候，通过什么样的迷乱来进行沟通的。”这些全部都一目了然。因此，对想学好经论的人来讲，应该说学习因明是不可缺少的；对于想学习一些世间正理的人来讲，学习因明也是非常重要甚至是不可缺少的。我有时候这样想：“哎，现在世间上绞尽脑

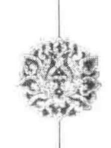
汁、一辈子当中专门研究一些世间哲理、文学的这些人，智慧也是非常不错、非常了不起的，不像我一样糊里糊涂的；但是他们因为没有遇到这样的正理，没有遇到这么殊胜之论典的缘故，在取舍和研究领域中的一些问题，始终是搞不明白。”我们从国内外一些文学巨匠的著作中，也可以看得出来：虽然他们白天、晚上一直研究，但到了一定的时候，最后实在是搞不清楚，找不到方向了。以前，我放牦牛的时候，赶着牦牛一直往前走，最后找不到回来的路了，想回来特别地困难，只有坐在山顶上一直哭：“妈妈啊！你来接我啊！”现在有些世间人，一辈子当中把所有的精力和智慧用在一些领域上面进行探索，但最后也可能只了知部分的结果。所以，我真的有这种感觉，如果世间上的知名人士、文学家等能懂得因明的道理，那对什么事情都会判断得非常清楚、一目了然的。

癸二、一境之所有名称皆为异名：

即一个外境所有的不同名称只是成了异名，除此之外并没有什么不同的，会有这个过失。

一事纵取众多名，实是异名非不同。

如果说以分别念和语言能取外境所有的现象，这是不合理的。怎么不合理呢？“一事纵取众多名”，一个事物从分别念的角度来讲可以取很多不同的名称，如所作、无常等，而且它们都有不同的能力和作用；“实是异名非不同”，如果按照你们所说的那样，以分别念和语言能取外境所有的现象，所作和无常这些全部就变成了只是不同的名称而已，也就是说只是名称不同，实际上并没有什么差异。比如说一个事物有所作、无常两个名称，此二者只不过是名称不同而已，实际上并没有什么不



同的，应该有这种过失。

这个道理应该怎么样理解呢？我们平时衡量外境的时候，在分别念面前可以这样说“柱子的圆形、所作和无常”，这三者在分别念面前有三种不同的作用：说“柱子”时，在我们的心里面就浮现出整个柱子的形态，即这根柱子的整体完全显现；说“所作”时，依靠一些工匠的技术进行造作而形成的过程会显现；说“无常”时，柱子到了一定的时候，依靠外缘会毁灭的。从分别念的角度来讲，这三种是柱子不同的侧面，而不是一体。首先，“所作”是指造作的过程，不会是毁灭，所以根本不会是无常；然后“无常”的反体也不是整个柱子的本体。在我们的分别念面前，这些是分得清清楚楚的，全部都有各自不同的特点、功能、名称。

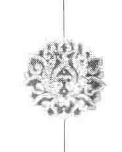
前面我们也讲了，如果以分别念缘取外境的所有显现，那从事物本体的角度来讲，在自相的本体中所作就是瓶子、瓶子就是无常，这三者是一味一体没有什么可分的。既然这三者是一味一体，而且又能以分别念取显现，那么一说瓶子时，除了不同名称以外，再也没有什么可了知的了。

如果这样承认，那会有什么样的过失呢？我们就无法依靠因、法、事这三者来进行推理，比如说“这个瓶子是无常的，因为所作之故”，其中瓶子是所诤事、无常作为立宗、所作为因，以此进行三相推理的时候，这三者在因明当中有不同的名称，叫做因法事。我们从瓶子的所作、无常等是不同的反体角度，在自性因的情况下，可以立因法事三者；而从自体的角度来讲，所作、无常、瓶子是一味一体，以分别念进行衡量时，因法事三者就无法分开，这样一来，我们说“瓶子无常，所作之故”的推理时，就成了“瓶子是瓶子，因为瓶子之故。”这

样根本无法进行推理，因为不同反体只不过是不同的名称、仅是异名而已。但实际上这是不可能的事情，所谓的自性因并不是没有意义的，在我们的分别念面前，因为有相似错乱因的缘故，有些人虽然知道瓶子是所作的，但是根本不知道瓶子是无常，所以在不知道无常的人面前，我们说“这个瓶子肯定是无常，为什么呢？因为它是所作的之故，所作肯定是无常，如同柱子一样。”这样一说的时候，别人想了想：“哦，对对对！”然后，他相续中常有的执著就会遣除。自性因有这种功用，但是以对方的观点根本不会有这样的功用，因为只是不同名称而已。

比如说，有时候月亮也称成清光者等，如果月亮与清光者一体，这就没办法推理了；在我的家乡，原来有一个姑娘叫做“母狗”，也叫拉姆，如果我们说：“你是拉姆，因为是母狗之故。”那这个推理就不太合理。不过有些不同的名称，也能了知不同的事物；但一般来讲，一个人的两种名称是不能互相推的。

有些人觉得给人取狗的名称很奇怪，其实也没有什么可奇怪的。在爱因斯坦的传记里面记载，当他所著的《相对论》问世时，有一个小女孩看了以后特别地欢喜，专门给爱因斯坦写了一封信说：“我看了你的巨著《相对论》，非常地生信心，我特别地喜欢你，但是没办法用语言来表达，我有一条最喜欢的小狗，我就把它的名字改为爱因斯坦。”爱因斯坦看到这封信后特别高兴，他回信说：“非常感谢你，你对这个小狗这样称呼，我也非常高兴，你最好是把这个小狗的照片寄一张给我。”当时，他对此是非常认可的。不过民族传统有些地方是不同的，不要说是科学家，就是一般人，如果有人把自己的名字取成是动物的名称都会不太高兴的。我们这里有些道友，别人给



他取一些不雅观的称呼时，听说也有一点不高兴；前几年，美国总统克林顿在任时，有一个人给自己的小狗取名为克林顿，后来政府也专门打官司，给他很多的处罚。但这些，可能都是由于习惯不同而导致的吧。

有时候，我感觉世间上一些科学家、文学家的心是很开放的，别人怎么样利用、怎么样取笑也不计较、不在乎。对于爱因斯坦来说，他不仅是在科学界当中，就是在世间上，也是一位能与牛顿相提并论的著名人士；而且在人类的和平、自由等领域中，也做出过一定的贡献。就是这么著名的一位人物，但他却并未对这种事情斤斤计较；而如果别人把我们的名字取成恶狗、牦牛等，自己肯定是非常不高兴的。当然，这也可能是由不同习惯而导致的吧。

但不管怎么样，分别念如果是以显现的方式来取外境，那么所有的无常、所作等不同反体，全部都已经变成了不同的名称而已，这样一来，互相怎么样推理呢？根本就没有办法推理，“瓶子是瓶子，因为是瓶子的缘故”，这样说的话，谁都不知道在说什么。所以，遣余虽然从自体的角度来讲是一体的，但是从反体的角度来讲，在分别念面前各自有它的价值和作用。这一点，大家务必要了解。

癸三、若以反体辨别则成遣余：

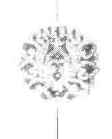
对方这样认为，我们根本不会有你们上面所讲的这些名称互相推理的过失，为什么呢？实际上无常、所作等全部是从反体方面安立的。对方这样说时，那我们就更容易回辩了，因为如果是反体就应该成为遣余。

以反体分即遣余，于彼立名有实已，

自认显现乃错乱。

你们说无常、所作等全部是以反体来分的，那它的有境决定是遣余；如果是遣余，则所作、无常等除了在分别念面前假立之外，根本不会有它的实质；没有实质，则无分别的现量是不可能见到这些反体的。如果你说以无分别的识来见到这些反体，这是极大的错误，因为现量根本不可能见反体。所以，不管是因明前派，还是世间上不了知正理的人，只要认为无分别识能照见反体，就是不合理的。

也许我们有些道友还会认为，眼识已经见到了蓝色、所作等反体。反体绝不能在现量识面前提，一提起就说明你没有通达因明中取对境的真相。就像我们刚才所讲的那样，遣余识能分开不同的反体，实际上确实是有它的作用，这一点我们在后面还会说到。在分别念当中，本来是一个的东西可以认为是很多，本来是很多的东西可以认为是一个。为了明白内在的真相，在我们判断事物的过程当中，认识遣余识是不可缺少的。但是把现量识也弄成了遣余识，那这是一个概念性的错误，这是不合理的。因此，不要认为显现就是遣余，遣余就是显现，这种观点完全是错误的。



Chapter 20

今天，我们继续学习《量理宝藏论》第四品观建立遣余。前面宣讲了建立（或显现），现在开始讲遣余。

己二（遣余）分三：一、真实遣余；二、决定自性；三、遣除诤论。

庚一、真实遣余：

真实遣余，即遣余的定义或法相。

否直接违而缘取，许为遣余之有境。

什么叫做遣余呢？在颂词中讲了它的定义，所谓的遣余，就是以否定或者遮破与自己直接相违之分别念的途径，来缘取它自己的对境，这样的有境就承许为遣余。

意思是什么呢？我们前面已经讲了，遣余是取境的一种方式。也就是说，它是一种分别念的心识，它能遣除与自己直接相违的所有违品，通过这样的分别念可以对事物产生决定性，这就是所谓的遣余。比如我们说“瓶子”和想“瓶子”的时候，当时与“瓶子”直接相违的所有非瓶的事物已全部排除，通过排除与它直接相违的方式来了知对境。

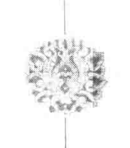
这种遣余的法相，实际上能遍于所有的遣余。遣余有名言遣余和心识遣余，此二者又可各自分为有实遣余和无实遣余，共分了四种。这四种遣余全部都具有这种法相，所以没有法相不遍的过失；其次，遣余是在分别识下安立的，不遍于无分别

识，所以也没有过遍的过失；再者，遣余的法相也没有相违的过失。这种法相的安立没有不遍、过遍、相违的过失，所以说是所有遣余的法相，凡是遣余的有境全部具足了这种特点（法相）。

总之，以否定直接相违之分别念的途径来了知它自己的对境，这就是所谓的遣余。从法相上也可以看出，遣余是一种心识分别念。有些人可能会这样想：名言遣余毕竟是一种名相、声音，那它是不是不包括在遣余里面呢？不会的，因为名言遣余实际上也依赖于分别念，即依赖于心识遣余。所以，按照萨迦班智达的观点，遣余的法相是安立得非常圆满的。当然，遣余也分为心识上的遣余，外境的遣余，无遮的遣余等几种。如果按照其他论师的观点，对遣余的法相还有不同的分析方法，但我们暂时按照作者萨迦班智达的观点进行分析，即所有的遣余识都是在心识分别念上安立的，而在外境上没有真实的遣余，我们暂时持这种观点。对于遣余的法相，诸位一定要明白。

大家在闻思的过程当中，不但要了解法相的名词，而且还要通达它的意义，这是很重要的。有些人在辅导或是讲考的时候，虽然讲得比较多，但总是抓不住真正的重点，如果从理解的角度而言，对自己的相续不会有多大的利益。所以大家在闻思时，有些词汇一定要按照它的这个说法来讲，讲的时候如此，理解的时候也要如此来理解；否则，我们虽然说了许多言词，但实际上没有抓到重点，这是不太合理的。因明学不像《现观庄严论》[①]，或者中观等法门，这些都是直接宣讲般若空

① 本论全称《现观庄严般若波罗蜜多教授论》。



性的，因此超越了我们分别心的境界；而因明中的知识，只是在刚开始学的时候，它的一些推理方式或理念，稍微有一点难懂的感觉，但你真正懂得了以后，就会发现这仅仅是以一种分别心识来分析对境的，因此不是特别的困难。大家务必要搞清楚这种思维的形式、推理的方式，如果没有搞清楚，那无论说什么，实际上与其本身的意义还是有一定的距离。所以，我们在学习论典的时候，一定要懂得词句和词句所表达的真正意义。

庚二（决定自性）分二：一、安立；二、细分。

辛一（安立）分二：一、总说；二、别说。

壬一、总说：

假立故遣无实境，颠倒取境即自相。

于自相之一异体，遣余缘取共有四。

所谓的遣余，实际上是以分别念来安立的，即以分别念假立的，它自己并没有真正的实质，或者说没有针对它的真实对境。就像镜子里面显现影像一样，镜子中并没有真正的外境色法，只不过是外境的影像显现在里面而已。并且，任何一个瓶子或柱子的总相显现在我们脑海中的时候，肯定已经遣除了它的违品，比如说我心中显现“瓶子”的时候，瓶子以外的事物全部都已经被遣除了，但是遣余自己有没有一个固定性的自相对境呢？的确是没有的，因为它毕竟是假立的。

有些人认为：“哦，既然是假立的，那遣余是否就不符合实际道理了呢？”并不是这样的，在分别思维中，人如果执著“有”，当时就有一种耽著有实法自相的义总相；人如果执著“无”，当时就有一种耽著无实法的义总相。因此，假立不一定



就是虚伪的。

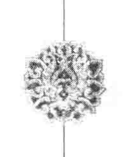
在这里，比如说我们认为柱子是无常的，在分别念当中无常毕竟是一种假立的行相，除此以外，真正无常的自性在我们的分别念当中是无法存在的。所以，我们说遣余是假立的，也是分别念安立的，它确实不具有实质性的对境。如此一来，有人就会有这方面的怀疑：它是不是得不到真实的自相呢？不会的，因为它虽然是一种颠倒的分别念，但是可以将分别念的总相颠倒执著成外境的自相，即把总相误解成自相，或者说以总相自相误认为一体的方式来取境，最后的确也能得到外境的自相。如柱子的总相显现在你的面前，你把柱子的总相当作自相而对别人说“给我把柱子扛来”或者“把这个柱子扛过去”，实际上也能起到取舍自相对境的作用。

在《释量论》第一品中讲，所谓的遣余具有三种特点。

第一个特点是耽著自相，虽然所有的遣余都没有自己真实的对境，但它耽著的是其所追随目标的自相，即把自相和总相误认为一体而取境。

第二个特点是无真实对境，即遣余没有真实的对境。如果它有真实的对境，它就只能执著这个对境，而无法取舍执著对境之外的其他事物；但实际上并非如此，遣余的分别念无论是柱子、瓶子、有的、无的什么都可以接纳，所以它并没有真实的对境。

第三个特点是具有现量种子。意思是什么呢？实际上所有的遣余是以前现量见到过、听到过的自相法在相续中种下的种子。比如说我们脑海中显现了柱子遣余的总相，实际上，我们肯定曾经在某一个地方看到过柱子的形相。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中举了这样的一个例子：不仅我们现量见到的



事物会产生现量种子的有境，而且欲界的众生听到别人说三十三天的无量宫、天人的无死甘露时，在他的脑海当中也会出现相似的遗余概念；虽然此人并没有到三十三天现量享受过甘露、看见过尊胜宫，但是看见过与尊胜宫相似的人间宫殿，享受过与甘露相似的液体，所以当别人说“天上的甘露如何，尊胜宫如何”时，在他心里面也会出现一种与以前现量所见的自相对境相似的总相。比如说对从来没有去过美国的人，描述华盛顿的城市建设时，在他的脑海当中就会出现以前他所见城市建筑的总相。

遗余有这三种特点，这一点大家不要忘。以前，法王如意宝讲因明的时候说：“我们学习遗余的时候，全知麦彭仁波切所讲的这三种特点（实际上也是法称论师的观点）务必要了解；如果了解了，就能知道所谓遗余有境的主要特征，也即遗余需要具足这三种特征。”所以说遗余是假立的，它并没有真实的对境；之所以能取境，是因为它以颠倒误认的方式来取自相的对境，即把总相误认为自相，从而混合在一起而取境的。

虽然在事物的本体当中没有互相错乱的现象，一就是一，二就是二，一个物体不可能变成两个，两个物体也不可能变成一个，但是在众生的分别念面前，尤其在遗余的心识面前会出现四种情况：即把一体的事物执著为一体，他体的事物执著为他体，他体的事物执著为一体，一体的事物执著为他体。也就是说，虽然在自相上面不可能互相混杂、错乱，一体就是一体，他体就是他体，但是在执著的过程当中会出现这四种分类，即我们执著自相上的一体为一体，自相上的他体为他体，自相上的一体为他体，自相上的他体为一体。以前讲中观的时候，我们也讲过这个道理。了解了这些道理以后，判断或者运

用因明推理的时候，就会非常方便。

以上遣余缘取对境方式总共有四种分类，其中前两者比较容易懂。对境当中一体的事物执著为一体，如本来柱子是一个东西，同样我也执著这是一根柱子；本来是他体东西，我们也执著为他体，如柱子和瓶子本来是他体的东西，我们把它们也执著为他体的事物。这些都比较好懂，所以在下面没有广说。而详细广说比较难的两个问题，即本来是他体的事物，众生却执著为一体；本来是一体的事物，众生却执著为他体，下面对此进行广讲。

壬二（别说）分二：一、他体执为一体；二、一体执为他体。

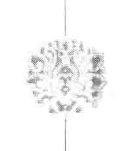
癸一（他体执为一体）分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。

子一、增益之缘由：

作用法相同一性。

这个世间上的众生，具有把本来很多的东西执为一个的习气。比如说人们往往把东南西北不同的人都执著为“人”，即在同一个时间当中，把不同形相、不同环境中的事物执著为一体。为什么会这样呢？这有两种原因：第一个原因，他体法各自的作用在某种情况下是一样的，由于作用相同的原因，从而把不同事物执著为一体；第二个原因，本来不同的他体法，因为具有一个相同法相（特征）的缘故，从而把它们执著为一体。

举例说明，比如在世间上的各种火，无论是未来、现在、过去三时的火，还是东西南北四方的火，或者檀香木、沉香木



及各种木柴的火等，它们全部都有燃烧的作用，由于作用相同的缘故，人们把这些不同时间、不同形相、不同环境所摄的火，都统统执著为火。又比如说我们乘的车，无论是小车、大车，还是各种不同款式、色彩、产地的车，因为都可以把它作为乘骑之用的缘故，所以大家都称之为车。总之，本来是不同的物体，但因为作用相同的缘故，人们便将其执为一体，这就是把他体执为一体的第一个原因。

第二个原因是法相相同。比如说无论是东南西北四方，还是现在、过去、未来三时的树木，它们都具备有枝有叶的法相，由于法相相同的缘故，人们从而将它们执为一体。不管是哪一个人，看见了有枝有叶的东西以后都会说："哦，这个是树。"或者我们说"瓶子"时，不管是金瓶、银瓶等什么质地的瓶子，未来、过去、现在等什么时间的瓶子，还是北京、上海等什么环境的瓶子，因为它们都具有大腹的特征，所以见到这些东西时都知道是"瓶子"。

总之，不同的事物因为作用、法相其一或两方面相同的原因，人们便将这些他体法执为一体。

我有时候这样想，不仅在我们人类中可以安立民族的概念，其实所有的众生由于目标相同之故，也可以安立为同一个民族；即世间中所有的人类、所有的动物应该是一个民族；也可以这样说，牦牛等旁生跟我们人类是一个民族。有些人觉得特别惊讶："这个说法肯定不对，我跟牦牛怎么会是一个民族呢？"但实际上，从人类和旁生都具有生命，都喜欢离苦得乐的角度，可以安立为一个民族；即我们的目标都是愿意在世间上快乐的生存，不愿意遭受身心上的任何痛苦，实际上所有的有情这一点都是相同的。这也是大慈大悲的佛陀，为什么把所

有的众生都作为度化对象的缘由；我们发菩提心的时候，并没有说为我自己民族的安乐而奋斗，而是说为一切众生而发心成正等觉，实际上这就等于说所有众生都是一个民族。现在世间人们常说的“地球村”的概念，也是以一种人与动物乃至自然之间要和谐相处的理念来摄持的。因此，动物和人类应该可以说是一个民族。但是，我们与石头等无情法是不同类的，如果说是一个民族，那我们就变成无情法了，这样是不对的。此时，有些人可能会继续这样想：“动物和我们人类是一个民族肯定不对的，如果像藏族人的话，倒还可以安立一个民族的概念。”如果这样说，那这也是不一定的，因为藏族可以分多康、安多、卫藏（西藏）三个地区的藏族，康区藏族可分为色达等各个县的藏族，色达县又分上色达、下色达，每一个村子里面又分你家、我家，有很多的分类，所谓的藏族细分以后，就无有真实的总相存在了。所以，凡是具有目标、作用、法相等相同特征的事物，众生都会认为它们是一体，就像我们不管是在哪一个地方看见一棵树木时，都会说：“哦，这就是树木。”

刚开始的时候，某个具有一定智慧的众生，在分别念中对某种事物安立了一个名称，然后大家依此进行串习，直至最后形成传统的习惯。如《楞伽经》里面说：“若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名。”如果没有安立名称，那整个世间就会变成迷乱蒙昧，所以具有大慈大悲心的怙主佛陀，就对事物安立了名称。因此，佛陀在佛经当中，安立了四谛、三宝以及五道十地等法相、果位的名称。然后，在世间当中还有随欲名称，随欲名称是指随着自己的意愿而安立的名称，即不是依靠事物自己的原因而安立的，如人们逐渐把某些事物取名为地水火等，这叫做随欲名称；也有真实原因名称，



比如说火车就是由于具有某种原因而安立其名称的。

不管是什么样的名称，都是人们在串习习气和沿习传统当中逐渐发展起来的。比如所有的树都有一种名称叫“树”，这就是人们在分别念当中，首先安立一种概念，然后逐渐串习直至变为习惯而形成的。所以在世间当中，把不同的事物取为一个名称的原因就是如此，我们应该这样理解。

子二、识执著方式：

由习气力误为一。

把不同的事物执著为一体的方式是什么样的呢？我们众生无始以来都有一种习气，由此而将不同的事物误认为是一体。

刚才也给大家讲了，每个众生相续中都有着不同的习气。比如说做牦牛时，就把所有的绿草当作食物，凡是牦牛都会有这种熏习；同样，如果变成其他食用水果或不净食的旁生时，由其业力所牵，也都会有一种相应业力的感受。所以，由于业力习气的缘故，众生就会把不同的事物当作一个物体。比如说对于牦牛来讲，不管是东方的草，还是西方的草，它把所有这些草，都当作一种食品而去食用；对于我们人类而言，不管什么样的火都执著为一个“火”，不管什么样的水都执著为一个“水”，乃至世间上的树木、仪器等，都是如此。如我刚才所讲的一样，有的是自己取名，有的是别人取名，对于民族来讲也是如此。比如说在汉语中，VCD、DVD等名称就无法用汉文去表达，西方人怎么称呼就怎么称呼，虽然汉族人大多不懂英语，仅仅了知VCD，但以这种方式取名之后，在人们的脑海当中逐渐串习，最后就变成一种常规的名称了。所以，有些名称是由串习习气形成的，有些是由法相、作用相同而取名的，

有些是没有什么原因而随欲取名的。

有些现代科学家和心理学家做过这样的实验，单独安排一群孩童生活在一间与外界隔绝的屋子里面，过了一段时间以后，通过他们自己的交流，就把屋子里面的事物约定为一种名称，并一直串习“这是什么东西，那是什么东西”，然后用这些名称互相沟通。所以，把不同的事物执著为一体，归根结底就是以自己的习气或者众生共同的串习来安立的。

下面继续讲这个问题。

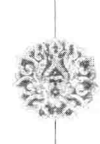
若谓原本同异体，果识一异实相违。

对方说，事物都同样是他体的，但是由它们产生的果识，即我们认识的时候却不相同。意思就是说，东方人、西方人是他体的，我们可以把这些他体的人执著为一体的“人”；人与牦牛也是他体的，但是我们始终不会执著人和牦牛是一体的。明明都是他体的事物，有些执著为一体，而有些又没有执著为一体，这难道不相违吗？

对方提出了这样一个问题，我们下面进行回答。

犹如心识及药物，虽是相异有差别。

这就是事物的自然规律，为什么呢？比如说在世间当中，有些事物虽然是他体的，但是它们所产生的果是一个；有些事物是他体的，它们所产生的果也是分开的，这就是事物的自然规律。不同的事物产生一个果的情况，比如说作意、眼根、对境三种不同的事物作为因而生的果只有一个眼识；或者说肥料、田地、种子等这几种不同的事物产生的青稞果实也是一个东西。另外，不同的事物产生不同果的情况，比如说冰片、石榴等不同的药物所产生的果是完全分开的，即它们治病的作用是不同的，有些祛风湿，有些清热等。所以，尽管因同样是各



不相同而存在，但却有着生不生一个果的差异，这就是一种自然规律。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，是这样回答的。

我们也可以用前面的方式进行回答。比如说牦牛和白马，我们并不会执著此二者是一体，因为它们的法相不相同的缘故，即牦牛的法相在马匹上不存在；而金瓶和银瓶，我们却执著为一个东西，因为它们的作用、法相相同的缘故，所以我们执著它们都是瓶子。但是瓶子和柱子，我们不执著是一个，这是因为作用和法相不相同的缘故，而且我们众生也没有这样的串习或者说习惯。以这种方式来回答对方的问题，应该是可以的。总而言之，执著的方式就是这样的。

在执著的过程中，虽然是他体的事物，但由于法相、作用不相同的缘故，从而不会将它们执著为一体。比如说柱子和瓶子，从法相方面来讲，我们不会把它们看作是一个；但是从有为法的角度来讲，也可以把它们看作是一个有为法，虽然它们各自的法相不相同，但两者都具足有为法无常的特性，所以从有为法的角度来讲，也有把不同类的事物执著为一体的情况。一般在我们平时的观念中，会认为金瓶和银瓶都是瓶子，虽然也会执著金瓶和金柱子都是金子的东西，但瓶子和柱子不是同类的关系，所以不会执著为一个。在这些问题上，法相、作用以及我们习惯的差别起到了关键性的作用。

我是这样想的，对于平时经常入于根本慧定，或者是超越世间境界，比如在虚空中飞来飞去、大海里游来游去等自在显示神变的大成就者、大瑜伽士而言，也可以不学习因明；或者是只想过一种特别“笨”的生活，除了吃饭以外，什么都不想分析、什么都不想了解的人，对他们来讲，因明也没有什么用。除了这两种人以外，对于想要通过语言、思维来了解事物

真相的人来讲，在名言中因明是不可缺少的。如果你不懂因明，那无论说什么话都举不出一个真实、可靠的理由；讲什么道理也没有很大的勇气；再深入进行判断时，最后自己也会弄得搞不清方向了。因此，大家在学习的过程当中，知道这些道理还是非常有必要的。

子三、其必要：

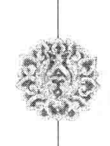
本来是他体的事物，但执著为一体，这到底有没有必要，有没有用处呢？用处非常大，而且必须要通达。

那么有什么样的用处呢？下面的颂词中这样说：

破立一切异体事，同时同地即了知。

如果我们懂得了可以将不同时间、地点、形相所摄的事物执著为一体，那就会了知遣余可以同时同地进行破立，即遣余同时具有遮破和建立的两种作用。

如果我们了解，众生有把很多事物执著为一体的习惯，就会懂得遣余破立的道理。首先，举例说明遮破。比如我们将一切有枝有叶的事物叫做“树”，即檀树、柏树、松树等所有的树木都具足有枝有叶这个法相的缘故，所以我们都执著它们为“树”。由此，在遮破时我说：“前面没有树。”别人根本不用问：“是没有松树，没有柏树，还是没有芭蕉树，到底是没有什么树啊？”根本不用一个一个地去遮破，我只要说一句话“前面没有树”，所有的树就被全部遮破了。即只要遮破了总法，那所有不同时间、不同环境当中的同类事物，就已经被全部遮破了。然后，我如果想建立时，只要说“前面有柏树”或“前面有松树”，那么在自己分别念当中，具有树的概念就已经成立了。总之，破和立的方式可以这样解释。



按照绒顿班智达的解释方法，我们在建立树的时候，在同一个时间当中，非树的事物也全部遮破完了；也就是说，我说“前面有一棵树”时，树以外的瓶子、转经轮等东西全部都一并遮破了，不用说“我前面有树，没有转经轮、没有人、没有牦牛、没有大象、没有狮子、没有摄像机”等，无须如此，不然世间上有无数的事物，你一辈子都破不完。所以，建立的时候只要说“有某一个事物”，则不该有的全部都被遣除了，该建立的也在同一个时间、地点当中建立起来了。

我们不要认为：“啊，他体的事物执著为一体，这有什么作用呢？这毕竟是一种分别执著啊，这不太好吧！本来是不同的事物，却把它们执著为一体，那这是非常不合适的。你看它们在本相上是他体的，我们却执著为一个，这非常不合理啊！也没有什么作用啊！我们应该断除这种错误和迷乱。”从暂时来讲，我们还不需要断除这种执著；否则，我们就会像牦牛一样在迷迷糊糊的状态中生活，除此之外，连互相沟通与交流的概念都没有了。所以，还是有建立这个执著的必要性。

我觉得每一个道理都非常重要，不知道你们的感觉是怎么样。虽然每一个人的想法都不相同，不同的众生很难生起共同的兴趣，比如说有的人觉得糖好吃，有的人却认为糖不好吃，但是对我们修行人来讲，大家都是希求解脱的；既然如此，那应该说五部大论里的每一个内容都是不可缺少的。无论在闻思的过程当中，还是在修行的过程当中，这些概念一定要搞明白；否则，有时候自己明明修错了，还认为是已经真的成就了，如是极有可能在相续中生起增上慢。

癸二（一体执为他体）分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。

子一、增益之理：

遣余不同之行境，一体可分异反体。

任何一个事物，虽然从其本质上讲只是一个东西，但是在遣余识面前可以分为很多法；即在遣余识的行境当中，本来是一体的事物，可以把它分成不同的反体。

那么是如何分的呢？比如以声音为例，从排除常有的角度安立它是无常，从排除非所作的角度安立它是所作，从排除非声音的角度安立它是声音；但从自相上面讲，这些本来就是一个东西，就像前面宣讲现量时所讲的一样，事物在本体上是无法分开的，比如在声音的自相本体上，所作等不同反体是根本无法分的。而在众生的分别念当中，为了排除不同的执著，就可以建立不同的反体。

那么，这种反体在事物的本体上是否真实成立呢？根本无法成立。但以假立的方式；在我们的心识面前可以成立；在这种前提下，各个反体的侧面并不相同。比如说，无常的反体和所作的反体是不是一个呢？从反体的角度来讲，可以说无常的反体并不是所作的反体；而从本体的角度来讲，无常的声音就是所作的声音，除此之外并没有其他的声音。所以，反体是在分别心面前假立的，而自相是在事物的本体上安立的，这二者是有一定差别的。

因此，对于善于分析的人来讲，在一个法上可以安立许多的反体。如瓶子的本体上可以安立瓶子、无常、所作、有为法、蓝色、某某制作等反体，而且其上还可以安立非佛像、非话筒、非耳朵、非眼睛等诸多反体。从反体的角度来讲，这些不同的反体不是一体；而从自体的角度来讲，这些指的都是瓶子，除了瓶子之外，并没有其他的体性存在，这个我们一定要



搞清楚。因此，我们将本来是一体的事物分为众多的反体，这并非没有意义，而是具有一定缘由的。

子二、识执著方式：

即分析一体执为他体的执著方式是什么样的。

如词分别缘取式，外境耽著为异体。

在外境上本来是一体的事物，但是以语言和分别念遣余（心识遣余）的取境方式，可以把外境分为很多的侧面。我们可以举例说明，比如说这个瓶子的本体是一个，但是用我们的语言可以说很多不同的侧面，如瓶子、无常、所作、蓝色等；根据语言心里面也会想"哦，它是一个瓶子，是遣除非瓶、非常有、非所作、非蓝色的一个东西"，会在心识当中出现许多的总相。刚才语言所说的不同名称并没有与其他的混杂，瓶子并不是柱子，所作也不是蓝色等。所以，语言和分别念可以把一体的事物分为很多侧面。这也是识取境的一种方式。

当然，就像我以前所讲的那样，语言遣余实际上可以归纳在心识遣余当中，因为仅凭语言自身不能遣除对境以外的事物。这一点，第五品中还会宣说。

总而言之，我们的分别念当中存在这种把一个事物分为很多侧面的取境方式。因此，无论是柱子、瓶子、声音、色法等，从其反体的角度来讲，每个都可以分许多的侧面；并且执著的时候，分别念也是误认为每一个侧面（反体）都有一个与它自己一体的对境。如从蓝色的侧面而言，在分别念面前就有一个蓝色的对境；从所作的角度来讲，在分别念面前就有一个所作的对境。也就是说，在分别念面前，蓝色和所作这两个反体并不是无二无别的。所以，在分别念面前，将一体耽著为不



同的对境，就是所谓的“外境耽著为异体”。

子三、其必要：

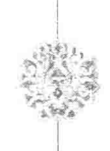
这样的耽著有什么必要呢？应该说有非常大的必要，因为我们如果不懂一个事物可以分成很多侧面的道理，那就搞不清楚前面第一、二品中所讲的无分微尘、无分心识的这些道理，也无法讲清楚第八品关于法相方面的问题。也即“一体执为他体”、“他体执为一体”的问题中，会有一些自相和总相的分析方法，如果这个没有搞懂，那了解其他的问题也会非常困难。

下面就讲这个必要的问题。

未了一体为一体，为令其知而分析。

本来是一个事物却分为很多的侧面，这有什么样的必要和利益呢？本来，诸反体法就是一个本体，但是人们却不了知这些法是一体的，为了懂得这个道理，我们就需要“一体执为他体”的这种遣余。

有人会想：“本来是一个本体的还不知道，为什么还要再分呢？如果再分，那岂不是就更不知道了吗？一个东西就是一个，何必再去分呢？”如果没有分，我们就不会了知这些法是一体的。比如说柱子和无常本来是一个本体，可是就有人不知道柱子是无常的道理，我们在这种人面前，就可以把柱子作为有法，无常作为立宗，所作作为因，将这三个反体分开以后，在不懂柱子和无常是一体的人面前，我们就可以进行推理：“你所见的柱子，虽然你并不承认它是无常的，但是我现在告诉你，它是无常的，为什么呢？因为它是所作的缘故。”在对方的分别念面前，把柱子、无常、所作三个侧面分开以后，他就能通过所作，来了知柱子是无常的。如果没有分开，就只能



在他面前说："你现在所想的柱子是柱子，因为它是柱子的缘故。"本来他就比较糊涂，这样一来，他就更糊涂、更不明白了。当然，这里讲的是萨迦班智达的意思，实际上也是法称论师《释量论》里面的观点。

在这个世间当中，有很多人根本不知道本体和反体之间的差别。如果不懂得这种道理，就像前面破斥因明前派时所说的那样，本来是无分的事物，反而由分别念认为是无穷可分的。比如说在后面《法相品》中讲到的法相，只要经过三次正确的推理之后即可成立，而不再需要法相的法相了；但是他们却认为，火的法相是什么，法相的法相又是什么，然后它的法相又是什么，这样一直到无穷无尽。同样，微尘本来不是无穷可分的，但是如果没有分清楚分别念中的总相和外面物质的自相，就会在自己的分别念当中一直分下去，并且还会认为这是在自相上存在的；但实际上只是在分别念面前可以分，而在事物的本质上是无法分的，如柱子、无常、所做在物质的本体上怎么分呢？但是在我们的分别念面前，这是可以分的。而这样分有没有作用，有没有什么好处呢？当然是有作用、有好处的。虽然不同法是一个本体，但是有些人就是不知道，如《中观庄严论》云："自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。"意思就是说，自宗他派所承认的一切万法（有法），无有自性（立宗），远离一体及多体之故（因）。远离一体多体、无有自性、自他所承认的一切诸法，这三者实际上是一个本体，但有些人不知道一切诸法无有自性，或说本体是空性，但是我们通过与空性一个本体的远离一体多体，就可以了解诸法空性的道理。应该说这种推理的方式，对我们学习知识来讲是非常有必要的。因此，在分析事物的过程当中，将"一体执为他



体”或“他体执为一体”，是一种不可缺少的手段与方法。

辛二（细分）分三：一、真实分类；二、破外境有遣余；三、各自之安立。

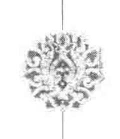
壬一、真实分类：

依于执著有与无，遣余即有二分类。
凭名分别之差异，有无遣余亦分二。

遣余主要是从执著事物的角度来安立的，具体而言，就是从建立所立、遣除其余法的角度来安立有实、无实的两种遣余。所以，遣余实际上可以分为两种，就是有实遣余和无实遣余。一般无实遣余是从否定方面而言的（其中所谓的无，指的是没有、不是、非、无等），比如说非瓶就是无实遣余，无瓶也是如此；然后有实遣余，如有瓶子、有什么东西等，这是有实遣余。有实遣余和无实遣余各自又可分为名言遣余和分别念遣余（即心识遣余）。

从总体来讲，遣余分有实遣余和无实遣余。其中，有实遣余又可分为名言遣余和心识遣余；同样，无实遣余也可分为名言遣余和心识遣余，即总共分了四种。这是怎么分的呢？首先有实遣余，比如说我们执著前面这个瓶子，它实际上是有实遣余，因为此时瓶子上非瓶的事物已经被全部遣除了。我们用语言说瓶子的时候，这是有实的名言遣余；而我们心里面想瓶子时，不一定经过语言，只是在心里面想瓶子，这是有实的分别遣余（心识遣余）。然后无实遣余，比如说石女的儿子，实际上它是一种无实法，我们口里面说石女的儿子，这就是无实的名言遣余；心里面想石女的儿子是无实的心识遣余。

当然，真正石女儿子的总相是不可能显现的。但就像《中



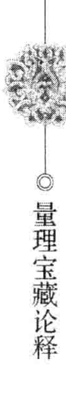
观庄严论释》中所讲的那样，所谓兔角的总相，是因为我们以前看见过兔子，也看见过牦牛的角，这样一说兔角的时候，就会在心中浮现出一幅兔子头上长着一只或两只角的画面，这就是所谓兔角的总相。当然，由于以前所见的一只角或两只角的不同，也会导致兔角的总相不同。（原来有两个学因明的人，当时他们看见一头只有一只角的牦牛，其中一个人说："我看见这头牦牛没有一只角，为什么呢？我现量看见不存在之故。"另外一个说："这头牦牛有一只角，我现量看见之故。"他们俩一直争执不休，因为一个是从一只角不存在的角度来说的，另一个是从一只角存在的角度来说的，所以他们就这样一直辩论。）其实，所谓的兔角、龟毛等，是由分别念将两种不同事物混在一起而产生的总相。虽然如此，但这种总相，不管是兔角也好，龟毛也好，它们都可以在心前显现，这就是无实的分别遣余；我们口里面说的时候，这个语言遣除了兔角以外的其他事物，因此这叫做无实的名言遣余。

当然，正如刚才所讲的那样，所谓的名言遣余，归根结底必须要依靠心识才能成立；如果没有依靠心识，那你所说的话别人根本无法理解，因为仅仅依靠语言根本不能遣除其他的东西。比如用汉语来说"瓶子"，如果语言的自相真正具有遣除其他事物的能力，那么任何人听到"瓶子"的时候，就应该遣除了柱子等法，但是由于人们的语言习惯不同，对分别念中有"瓶子"名称串习的众生来讲，在他面前"瓶子"的语言就能遣除非瓶的东西；而在一个分别念从来没有串习过这个名称的人前，"瓶子"的语言根本无法遣除其他的事物。如除了汉族以外，在一个对汉语一点也不懂的藏族人面前说"瓶子"，他虽然听到了瓶子的声音，但是这个语言并没有遣除瓶子以外的

事物，他根本不知道你说的是瓶子，也许他还会这样说：“啊，什么瓶子，瓶子是什么东西?”如果我在他的耳边说：“你不要把瓶子拿过来。”他根本不懂，也有可能反而会把瓶子拿过来。所以，从语言自身来讲，它没有遣余的能力，应该是以分别念来遣余的。这个很重要，我们以后还要宣讲。

从总体上，遣余分为名言遣余和分别遣余（心识遣余）。所谓的分别遣余全部是在心识上安立的，而且心识也不是无分别，应该是以分别念来遣余的。这样一来，在我们的分别念中，一想起柱子的时候，柱子以外的其他事物，就已经被全部遣除了，或者说统统不存在了。

对于不存在的反体，有些论师认为是无遮的遣余。比如说我的分别念当中有红色的柱子，此时蓝色的瓶子、金黄色的其他东西等都没有了，没有的这个部分叫做无遮遣余。在以前印度有些论师的讲义当中，这种分析方法也是有的。但在这个问题上，由于外境上到底有没有遣余比较难理解，所以各个论师的观点也不相同。以前，一到学院辩论场的时候，往往都是听到“外境当中有没有遣余”的辩论；不过，让我们这里的有些道友提问题时，除了前一段时间提出的已决识以外，似乎什么问题都提不出来了。男众这边提问题时也是“啊，这个已决识如何如何”，女众这边也是“啊，已决识如何如何”，好像我们学的知识，除了已决识以外就再也没有其他的了。其实，已决识的观点也不是特别地复杂，这个遣余的内容应该说是比较复杂的。过一段时间，可能会讲一些不同的观点，到时候我们再学吧！



Chapter 21

下面，我们继续学习萨迦班智达根嘎嘉村所造的《量理宝藏论》，现在讲第四品中遣余的细分（详细分类）。细分为三：一、真实分类；二、破外境有遣余；三、各自之安立。

其中真实分类讲了遣余分有实遣余和无实遣余，有实遣余与无实遣余又各自分为名言的遣余和心识的遣余，总共有四种。

前一段时间也给大家讲过，有关遣余的问题是非常重要的，大家务必要搞清楚遣余的概念。因明中的遣余，就像我们学习《俱舍论》时得绳的概念一样，是比较难的。在因明当中一个是推理比较难，第二个是遣余的道理比较难，如果遣余没有懂得，因明的很多要义就很难以通达，所以大家一定要下工夫学习。当然，我听说有个别的道友在我讲完之后，录音听了六七次，而有些懈怠的人一次录音也不想听，与后者比较起来，应该说前者是比较精进的了。

今天，我们主要讲在外境当中不存在遣余的问题。

壬二（破外境有遣余）分二：一、真实宣说；二、彼之理由。

癸一、真实宣说：

即真实宣说破他宗。前面已经讲得很清楚，萨迦班智达的自宗把遣余分有实遣余和无实遣余（当然，名言遣余可以包括

在有实遣余和无实遣余当中）。如此一来，萨迦班智达自宗的遣余分类到底是多少种呢？应该说是两种或者四种。

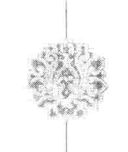
有关遣余的问题，个别论师持“在外境中也有遣余概念”的观点。我们下面就对这种观点进行剖析。

遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。

这里萨迦班智达的自宗说得非常清楚，所谓的遣余就是以分别念来缘取外境总相的一种方式；即遣余不是外境，也不是有境，而是取外境的一种方式。在这种情况下，外境的无情法上（如柱子、瓶子等事物）不可能存在真实的遣余。按照萨迦班智达的观点，外境遣余只是一种假立的，或者说只是存在遣余的概念，这和破外境遣余并没有什么矛盾，下面我们也可以对此进行剖析。

大家应该清楚，以萨迦班智达的观点，遣余应该是分别念执著外境的一种方式。这一点非常重要，为什么呢？以分别念取外境的时候，外境的总相不是以自相的方式，而是以总相的方式，在我们的分别念面前比较“模糊”地显现，这就是遣余的概念。遣余的定义是从否定的角度而言断除自身的违品，这样取总相的一种方式叫做遣余。在这样的观点之下，不能承认有真实外境的遣余。

什么叫做外境的遣余呢？当然，在这个问题上不同的观点比较多。法王如意宝在讲因明的时候，也再三地说过：尤其是在遣余的问题上，藏传佛教各教派的大德们也是众说纷纭、莫衷一是。我也通过各种方式来分析过，以前年轻的时候也是对这个问题非常地重视，有时候白天、晚上一直是在辩论这个问题，甚至从黄昏开始一直到半夜三更还是在辩论：在外境自相当中，遣余到底是否存在？不只是一天、两天，而是几个月一



直在这个问题上辩论。实际上，在因明的历史上，不管是印度还是藏地，对“在外境自相上存不存在遣余”的问题，应该说各种观点还是有一些分歧的。

下面，萨迦班智达开始破斥不合理的观点。首先我们应该知道，萨迦班智达自宗的遣余有两种——心识遣余和无遮遣余，此二者相当于前面所讲的有实遣余与无实遣余。心识遣余是什么呢？比如说我们执著瓶子的时候，瓶子的概念在我们的分别意识面前显现，这就是心识遣余（有实遣余）。无遮遣余是什么呢？比如说我们执著瓶子的同时，它的违品（非瓶子）在瓶子上不存在，这个不存在的反体就称之为无遮遣余，即无遮遣余是指在事物的本体上不存在其违品的这种反体，我们安立它为无遮遣余。如果归纳起来，萨迦班智达自宗承认，实际上这两种遣余都是分别意识取外境的一种方式。

这里萨迦班智达主要所破的是什么呢？就是外境自相的遣余，因为它是根本不存在的。那么谁承认外境存在自相的遣余呢？以前我们也曾提及过，因明前派的章那巴等论师认为，不仅存在心识遣余、无实遣余，而且也存在外境中的遣余。他们为什么这么认为呢？因为瓶子和柱子等，其本体实际上已经遣除了非它的事物。以瓶子而言，从自相上就遣除了瓶子以外的柱子、雪山、狮子等事物；既然其自相已经排除了其他的事物，那么在物质的自相上就应该存在遣余。

对于这个问题，印度的静命论师在其所造的《量学正理论》（也称《量学真如论》）当中也讲了，所谓的遣余有三种：无遮的遣余、心识的遣余和自相的遣余。莲花戒论师在这部论典的注释——《量学真如论释》中，也引用了许多的教证和理证，宣说了所谓的遣余分这三种。但莲花戒论师与因明前派的

观点是不同的，因明前派承认外境自相的遣余，而莲花戒论师只不过承认它是一种概念而已，并不承认它有自相的实体存在。同时印度的天自在慧、解脱源等论师，也都承许所谓的遣余分三种。这以上，是印度论师们认为遣余分三种的情况。据说，印度的胜法论师承许遣余有两种。

下面讲藏地雪域的情况。萨迦班智达承认遣余有两种，即刚才前面所讲的有实遣余和无实遣余。

格鲁派的克珠杰论师与印度论师的观点比较相似，承认遣余分三种：无遮的遣余、心识遣余和自相遣余。但是其分类的方式与其他论师的观点略有不同，是从所作、作业、作者三方面来分的。作业实际上是自相遣余，为什么叫自相遣余呢？因为自相排除了一切非自己本体的法，所以叫做自相遣余。所作实际上是无遮遣余，执著某法的时候，其他法在此法上不存在的这个空的反体叫做无遮遣余。作者实际上是心识遣余，也是最主要的遣余。在克珠杰的《入因明七论遣除疑暗论》当中已经说了，所有的遣余大体上可以分这三种，但是自相遣余是假立的，因为在事物自相上没办法进行破立，所以说它是一种假立；无遮遣余也是假立的，主要的遣余是心识遣余。

萨迦派果仁巴尊者在解释《量理宝藏论》的时候，也承认遣余分无遮遣余、心识遣余和自相遣余。他承认无遮遣余是从对境角度来讲的，即是执著外境不存在的遣余。但心识遣余跟其他论师的观点稍微有点不同，其他论师的观点与萨迦班智达所承许的一样，它是分别念执著外境的一种方式，也即在我们脑海中显现的一种总相，这叫做分别念的遣余（心识遣余）；但是果仁巴尊者通过分析之后说，所谓的心识遣余并不是外面的分别念，应该是心识自己的本体，即心识的自相。他也不承



认外境的自相遣余是真正实有，而安立自相遣余的原因，只不过是在耽执对境的时候，倘若不存在对境的事物，就不可能把它执著为真正有自相的法。实际上真正的遣余具足无遮的遣余，因为在事物本体上不存在，这个空的反体就是无遮遣余；也有心识遣余，因为存在心识的总相之故；也存在自相遣余，因为如果没有一个自相，也是不可能现前这个法的总相。

真实的遣余具足这三种条件，而颠倒的遣余不一定具足。比如说我心里执著声音常有，它具足第一个条件无遮遣余，也具足第二个条件心识遣余，可是第三个条件自相遣余根本不具足，因为只是在分别念中执著声音常有，但是根本没有自相常有的声音，所以叫做颠倒的遣余。

今天，我们对这些观点稍作分析。如果不稍微分析一下，可能有些道友无法搞清楚遣余；但也恐怕有个别刚学因明的人，不一定装得下这样各种不同的观点。按理来讲，第一次学因明应该从字面上解释；但又想到，我们以后不一定还有学习的机会，所以这些观点大概介绍一下，也许能对诸位有一定的利益。

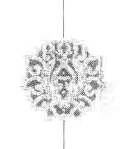
以前，上师如意宝宣讲克珠杰的《因明总说》时说过：克珠杰尊者专门对萨迦果仁巴大师遣余的观点发了很多的太过；对于这些问题，我在很长的时间当中专门学习过，心里面比较清楚他们之间的辩论，但是由于时间关系就不在这里宣说了。

总的来讲，在果仁巴大师的因明论疏当中，遣余分为三种，跟其他论师的观点基本上相同。

全知麦彭仁波切在《智者入门》中讲到，所谓的遣余分两种：自相外境的遣余和心识的遣余；而在《释量论大疏》里面讲遣余分三种。全知麦彭仁波切承认自相外境的遣余，在这里

会不会成为萨迦班智达遮破的对象呢？不会的。因为在《释量论大疏》中明确地说到，在名言概念中，务必要把自相遣余分出来。记得上师如意宝当时宣讲的时候，也是这样说的，他老人家当年在石渠求学，学习《释量论》的时候，托嘎如意宝的弟子中，有一个对因明非常精通的修行人叫喇智仁波切，当时他一再强调，全知麦彭仁波切在这里所说的名言概念就是指宣讲外境自相遣余时，这种自相遣余只是名言概念而已。这一点具有非常深刻的意义，我们一定要了解到尊者观点的甚深含义。而且上师如意宝也再三地讲过，我们学习《量理宝藏论》和全知麦彭仁波切的这个观点的时候，一定要了知，全知麦彭仁波切也承认遣余主要是心识的一种判断（破立），它在真实的外境当中是不可能存在的；但是在我们宣说任何一个法的时候，这种外境自相的遣余是可以承认的。为什么要承认呢？比如说我们在判断瓶子的时候，从我们的分别念的角度来讲，自相的瓶子并不是外境中其他的法，可以安立为瓶子远离了非本身的其他法。为什么这么讲呢？在印度的梵语里面，所谓的遣余叫做“阿梭哈”，如果引申其义有能遣和所遣两种意思。从所遣的角度来讲，应该可以承认外境自相遣余。但是，这个所遣是不是真正地遣除了其他事物的本体呢？从所取的角度，即与心识有关系的角度来讲，也可以安立其为自相的遣余。如果与自己的心识毫不相干的情况下，那瓶子的自体上是不是还有一种遣余呢？绝对不会有的。这在全知麦彭仁波切《释量论大疏》从头到尾的字里行间中，是根本找不到的。

以前有些道友认为，全知麦彭仁波切在文字上承认自相的遣余是存在的。其实不仅是全知麦彭仁波切，就是静命论师、莲花戒论师，以及许许多多的印藏论师都认为有自相的遣余。



而自相的遣余分为两种，一种是与有境心识毫无关联，在外境上独立自主存在的自相遣余，对于这种遣余，不管是全知麦彭仁波切、克珠杰尊者，还是果仁巴大师，谁都不会承认的；而在执著外境的过程当中，像我们平时所取那样的自相遣余，对于这种遣余，他们也会承认的。

那么，这样的承认，有没有萨迦班智达在这里面遮破的过失呢？绝对不会有的。以前，在辩论场当中有些人也这样提问过："除开心识之外，外境的柱子上是否排除非柱子呢？如果已经排除了非柱子，则说明在外境当中存在自相的遣余；如果没有排除，那么柱子就变成了瓶子，瓶子就变成了雪山，所有万法就无法显露出其不共的本体了。"应该这样来理解这个问题，遣余全部是以分别念来安立的，一切万法的本体与其他任何法没有混杂在一起。比如说柱子、瓶子、牦牛、大象的本体是各自存在的，但是我们讲遣除与否的时候，应该属于在心识上判断的问题，如果心识没有破立，那么在自相的事物上要进行破立，这是根本不可能的（这一点，过一段时间我们讲相属品和相违品的时候，也会了解的）。因为在事物的自相本体上，根本不会有事物之间互相联系和互相排斥的情况，但是我们可以用分别念安立火和水是相违的关系，火和它的热性是相属的关系。我们搞懂了这个问题，就能了知所谓的遣余在事物的自相上根本不可能存在，只是分别念的假立而已。当然，我们也承认瓶子不是柱子、柱子也不是瓶子，存在所谓的自相遣余，但是它的破和立（即排除和不排除）全部是用分别念来安立的。如果不是这样，瓶子排除了它自己以外的所有事物，叫它们"都给我滚出去"，实际上这是不可能的，也没有这样破立过。因为事物虽然安住于自己的本体上，但是一切破立全部都

是心识安立的。因此，认为在事物的本体上有能遣、所遣，或者说有遣余存在，这是不合理的，所有的遣余全部都是在心上安立的。所以，萨迦班智达与全知麦彭仁波切的观点实际上是不相违的。如果没有这样了解，单单从表面文字上看，不仅是全知麦彭仁波切，就是果仁巴大师、克珠杰尊者等也承认在外境中存在自相遣余，但这些说法应该以这种方式来解释，这样他们与萨迦班智达的观点不但不矛盾，而且都很明确地开演了因明七论的究竟观点。

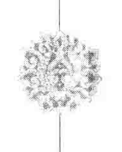
有些刚开始学习因明的道友，在关于自相遣余存不存在的问题上恐怕不是特别懂，但是应该了解到全知麦彭仁波切和萨迦班智达究竟密意是无二无别的。按照麦彭仁波切的观点，承认心识遣余和自相遣余，但最主要的是心识遣余；所谓自相遣余是从名称、概念的角度来安立的，萨迦班智达只是在这里面没有明确直接承认而已。

萨迦班智达在这里所破的对境，是因明前派所承认的存在于事物本体上的遣余。如果在事物的本体上存在遣余，那么显现也应该存在遣余；这样一来，就像外道把总相和别相混在一起一样，根本分不清事物的本体了，这是萨迦班智达针对因明前派发出的太过。

在学习因明的过程当中，相对而言遣余是比较复杂的；但是，如果能作详细的分析，也不是特别困难。总而言之，按照萨迦班智达的观点，遣余是心识的一种取境方式，在事物的自相本体上根本不可能存在遣余。

萨迦班智达为什么这样说呢？下面以两个理由来说明。

癸二（彼之理由）分二：一、遣余应成显现；二、显现亦相同。



如果在事物的本体上存在遣余，则有两个过失：一、遣余就应该成了显现；二、显现也应该在事物的本体上存在，这样一来，世间上所有的盲人都不存在了。

子一、遣余应成显现：

境遣余即自相故，成显现境失遣余。

从字面上看，这是萨迦班智达给因明前派发的一个太过。如果在事物的自相上真正存在遣余的本体，而且这并不是以分别念安立的，那遣余就成了自相的存在，也就是说，自相与遣余就成了无二无别。比如说柱子的本体上如果有遣余，它遣除了非它的大象、狮子等法，那遣余就已经成了自相；而自相是无分别根识现量的对境，也是无错乱的对境，它没有明不明的特点，对境与现量识之间也是互相不错乱的，可以原原本本的现前，这样一来，所谓的遣余已经失去了它自己的身份了。为什么呢？因为它已经成了显现的对境，它根本不具备遣余的法相，已经不是遣余了。

这个太过，大家应该清楚吧！如果你们因明前派承认所谓的遣余在事物的本体上自相存在，比如说柱子、瓶子等任何一个法上，存在遣除其他事物的遣余，而且这种遣余与其自相是无二无别的，那么它已经成了现量的对境。总而言之，如果成了现量的对境，那么它已经成了无分别取自相的一种方式，已经成了一种显现（我们前面已经讲了，显现不是遣余，遣余不是显现，因为显现是无分别念的缘取方式，遣余是分别念的缘取方式），这样一来，因明中安立的名言次第和规律都错乱了，名言中再也不会有一个真实的道理了。

以上宣说了给对方发第一个太过的理由，下面宣说发第二

个太过的理由。

子二、显现亦相同：

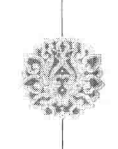
显现亦同境中有，若许盲人当灭绝。

“显现亦同境中有”，如果你们因明前派承认，遣余在外境的自相上存在，那么显现也应该在外境的自相上存在，道理是完全相同的。

因为所谓的遣余并不是从外境的角度来讲的，也不是从有境心识的角度来讲的，而是以分别念取外境方式的角度来讲的。如果承许在事物的本体上存在分别念取外境的这种方式，那同样的道理，在事物的本体上也应该存在无分别念取外境的方式（即显现）。它为什么不存在呢？应该是存在的。因为没有任何道理说，所谓的遣余，它是一种分别念来取境的方式，它可以在事物的本体上存在；而显现是无分别念来取外境的一种方式，它根本不可能在事物的本体上存在。这样道理，对方是根本举不出来任何理由的。但是这样一来，就有很大的过失了。

在这里，我们首先必须要搞懂所谓的显现。什么叫显现呢？外面的自相法不是显现；而无分别识是不是显现呢？也不是。那么到底什么叫做显现呢？所谓的显现就是依靠外境而出现无分别心识的方式，比如说眼识的显现，依靠眼根、外境和作意而产生具有外境行相的一种识，这种眼识产生的方式就叫做显现。然后，大家应该清楚什么叫做遣余？分别念上出现外境的行相，就叫做遣余。

在这里有一个非常甚深的秘诀，大家一定要搞清楚，千万不要打瞌睡，更不能打妄想，一定要认真思考。意思就是说，



什么叫做遗余？我刚才也说了，以分别念的方式浮现外境的总相，即在你的脑海里面浮现出对境的行相，这就是所谓的遗余；而所谓的显现就是以无分别念的方式来取境，即以无分别现前了对境的行相，这就是显现。

第二个太过有些绕圈子，直接理解起来可能有些困难。“若许盲人当灭绝”，但是如果你懂得了这个推理的方式，那对方就有这个过失。因为对方说在事物的本体上存在遣余，如是在柱子的自相上面存在总相的法；如果遣余存在，那么没有任何理由在对境上不存在显现；如果显现在对境上存在，那么外境在无分别根识面前的行相也就必然产生。所以，显现在事物的本体存在的时候，任何人不需要眼根就能看见色法了。

为什么盲人不见色法呢？其唯一的原因就是眼根不具足。由于遣余存在，可以推出在这个外境上，显现也应该存在；也就是说，对境的行相已经产生了。若显现已经存在，那盲人有无眼根都无所谓了。这样一来，世间上所有的盲人都不存在了。为什么呢？正因为遣余在事物的本体是存在的缘故，推出显现在这个事物的本体上也应该存在；如果显现已经在事物的本质上存在（显现既不是外境，也不是有境，而是外境产生识的方式），也就是说，具有外境行相的识已经产生了，那这样一来，世间上所有的盲人全部会荡然无存，所有的眼科医生不得不下岗了，以前所学的知识全部没有用了。不过没有盲人了，这样也很好。依此类推，聋哑等世间上五根不具足的人，通过这样的推理都没有了。对你们因明前派为主的这些众生而言，所谓人身难得的八种比喻不具足，也不好举了。所以，在这个问题上，大家应该谨慎。这个推理的方法，希望大家还是要看一下蒋阳洛德旺波尊者的讲义，其中说关于在外境当中存

不存在遗余与盲人断绝的问题，这一点的深入探索，当从大堪布阿旺秋札的讲义中得知。以前我看了一下，也不是特别广，但是基本上推理的方式应该是相同的。总而言之，希望大家能够推出这个推理，互相之间看怎么样推，为什么会有盲人断绝的过失，这个问题大家应该要了解。

壬三（各自之安立）分二：一、有实名言遣余及有实心识遣余合一而说；二、无实名言遣余与无实心识遣余合一而说。

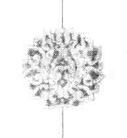
癸一（有实名言遣余及有实心识遣余合一而说）分二：一、法相；二、分类。

子一、法相：

有实遣余除无实。

萨迦班智达自宗把遣余分为有实遣余和无实遣余。其中有实遣余是我们的心里面执著有实法时，排除了不能起作用的无实法，即无实法全部都被摈除了。比如说我们执著瓶子的时候，从无实法的角度来讲，瓶子以外的事物全部都摈除了。这里并不是说执著瓶子的时候，柱子等成为无实法，而是在瓶子上不存在的侧面叫做无实法。假若这个问题没有搞清楚的话，好像什么都变成了无实法，比如说执著瓶子的时候，如果瓶子以外的事物都是无实法，那这样，是不是人、牦牛全部都变成无实法了？因为都是非瓶的缘故。这里的非瓶是无实法，并不是指人、牦牛的本体成为无实法，而是从瓶子上不存在的反体（角度），而安立为无实法。

有实法的遣余分两种，一种是对有实法总相的执著，这叫做有实法的心识遣余；一种是在名言上或者在口里面称呼瓶



子、柱子等的语言，这种语言叫做有实法的名言遣余。我们前面也讲了两种遣余，即名言遣余和心识遣余，其中名言遣余应该包括在心识遣余当中，因为声音、名言的自相等不能排除他法，而是通过心识的遣余来排除他法，这是声音、名言遣余的方式。

子二（分类）分二：一、总说；二、别说。

丑一、总说：

由以显现不显现，对境而分有二类。

从显现和不显现对境的角度来讲，有实法的遣余可分为两类，即现前遣余和隐蔽遣余。

对境自相能显现的有实法遣余叫现前遣余；对境自相不能显现的，比较隐蔽的有实法的遣余叫隐蔽遣余。

丑二（别说）分二：一、现前遣余；二、隐蔽遣余。

下面，对有实法的现前遣余和有实法的隐蔽遣余进行广说。如果事物的自相现前，这叫做现前遣余；如果自相没有显现过，这叫做隐蔽遣余。

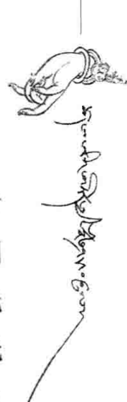
寅一、现前遣余：

显现自身之法相，尽其所有决定识，

名言分别作剖析，故遣余成反体境。

这个颂词比较容易懂，主要是宣说什么是现前遣余。

首先我们现量看见一个法的自相，然后用分别念进行分析这是白色，这是黑色；这是蓝色，这是非蓝色；这是常有，这是非常有等。也即对这个自相法进行破立、取舍。我们前面讲



已决识时，有一种随现量已决识，在这里叫做现前遣余。

现前遣余也分两类。比如说我见到了柱子的自相，然后对柱子分别“它是无常”或“它是常有”，这种分别念叫做分别的现前遣余；如果我用语言宣说“我刚才现量看见的柱子是无常的”或“它是常有的”，这种语言叫做名言的现前遣余。无论怎样，现前遣余实际上是判断事物反体的一种识。为什么呢？因为所谓的遣余，它可以把本来一个本体的法分为很多的侧面，也可以把很多的事物归纳在一个法当中；现前遣余实际上是用分别念将对境分成各种不同反体。

但不管怎么样，事物的总相在分别念面前出现，无论是你以前见过的自相法，还是从来没有见过的自相法，从分别念本体的角度来讲，从来没有了知过事物的自相，即所有的分别念并不知道外境的真实自相。所以，这一点大家应该清楚，即所有的分别念都是错乱性的；也就是说，无论是否亲自看见过柱子，凡是我所认为的柱子，有境面前的对境并不是自相，全部是遣余的分别念，大家应该知道这个道理。

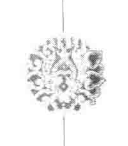
寅二、隐蔽遣余：

自之法相不显现，无论观待不待因，

皆为名言分别境，是故决定亦遣余。

隐蔽遣余与现前遣余的差别就是在有没有经过现量，其他的基本上一样，即都是分别念的对境；也就是说，隐蔽遣余没有现量显现过外境的法相。

不管是否依靠推理来了知某种事物，这种执著分别念实际上是遣余，也是一种决定识。比如说我们以前没有见过或者几天前见过的事物，但是现在没有见到（是指无间刹那当中没有



见过的意思）。如果我现在看见红色的柱子，并认为“这是红色”或“这不是红色”，这叫做现前遣余；在我判断一个事物，如看见山上有烟而推出有火，这就是隐蔽遣余。为什么呢？因为我在当时这个刹那，并没有现量见过火。当然，以前是现量见过烟由火而生的，但是我认为这种情况不包括在隐蔽遣余中，这里稍微有一点差别。

意思就是说，不管是观待因还是不观待因，凡是以分别念了知隐蔽的对境就叫做隐蔽遣余。隐蔽遣余又可分为隐蔽的分别遣余和隐蔽的名言遣余。因为遣余都是具有决定性的缘故，所以千万不要认为它是无分别心识。

隐蔽遣余可以分三个方面。

真实非真及二边，分别取式有三种。

无论是观待推理，还是不观待推理，隐蔽遣余可以分为三种：真实的遣余、颠倒的遣余、犹豫识的遣余。

比如我想“这个古老的水井当中有水”，水井里也确实有水，这样的分别念已经遣除了不存在水的反体，这叫做真实的遣余，因为当时所想的是符合实际情况的。假如认为“这个古老的井里面肯定没有水”，但实际上是有水的，所想的不符合实际情况，这是一种颠倒的遣余，因为本来有水却认为没有水；它遣除了什么呢？认为没有水虽然遣除了有水的反体，但实际上不符合实际情况，因此叫做颠倒的遣余。还有一种是犹豫识的遣余，犹豫识的遣余是什么呢？“古老的水井里面有水呢？还是无水呢？”有一种模棱两可、三心二意的心态。它能不能遣除对境的违品呢？可以的，为什么呢？因为有和无的分别念不可能是同一时间产生，第一个时间当中认为：“古老的水井当中应该有水吧？”应该有水，此时已经遣除了无水的部

分；正在这个作用没有失去的情况下，生起了“噢，可能没有水吧”，没有水念头产生的时候，遣除了有水。所以，所谓的犹豫识实际上也是一种遣余识。因此，隐蔽遣余以取境的方式来讲分真实、颠倒、犹豫三种。

以上宣说了有实名言遣余和有实心识遣余合一而说。

癸二（无实名言遣余与心识遣余合一而说）分三：一、法相；二、分类；三、无实法非显现境。

子一、法相：

无实遣余除有实。

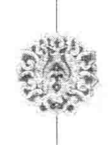
无实法遣余的法相是什么呢？它与有实法遣余的法相恰恰相反，刚才有实法遣余排除了无实法，现在无实法的遣余排除了有实法。刚才我们执著柱子、瓶子等有实法，已经遣除了在它上面属于无实的违品。反过来说，所执著的是不存在的事物，比如说我心里面执著无瓶，在没有瓶子的遣余识面前断除了瓶子的存在，这叫做无实的遣余；它断除了有实法，是这样的一种增益。

子二、分类：

由有或无所破言，遣余亦可分二类。

无实遣余的所破因为对境有无自相之故可分为两种。

无实法遣余的所破、所知是存在的，就像无瓶等的所破、所知是存在的一样，这是“有”的无实法遣余。另外，如石女的儿子、兔角、龟毛等，这些是不存在所知所破的，即在世间当中它们是根本不存在的事物，这样的所知根本不可能存在的所破法，这是“无”的无实法遣余，因为它自己的本体不存在之故。比如说我心里面想石女的儿子，在世间所知当中它是根



本不存在所破的，这也是无实遣余，它遣除了什么呢？遣除了石女儿子以外的事物。

因此，在所知当中存在的事物，如所谓的无瓶，在世间中与瓶观待而安立的无瓶，这种无瓶能断除它的违品，如果我们用语言来说，这叫做名言的无实遣余；如果是我们心中的分别念，这叫做分别的无实遣余。



Chapter 22

顶礼本师释迦牟尼佛

顶礼文殊智慧勇士

顶礼传承大恩上师

无上甚深微妙法　百千万劫难遭遇

我今见闻得受持　愿解如来真实义

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

我们继续学习《量理宝藏论》。前面讲了无实遣余的法相和分类，现在讲无实法不是显现的对境。

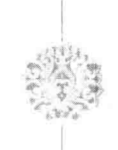
子三（无实法非显现境）分二：一、真实合理性；二、遣除彼不合理之说。

丑一、真实合理性：

诸无实法无本体，无体性故非所知，

由此于遮有实法，假立称谓无实已。

这里主要讲无实法不是显现的对境，那它为什么不是显现的对境呢？因为无实法根本没有实体。一般来讲，世间人把所

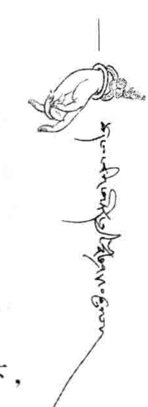


谓的无瓶、兔角或者石女的儿子等称为无实法，这是因为它们不存在本体。正因为无实法没有本体，所以它就不是所知，即不是所了知的事物。

当然，这里讲的所知是指无分别识照见的对境；而如果从分别念的角度来讲，无实法也是一种所知，这在《量理宝藏论自释》当中也讲过。那为什么这么讲呢？比如说所谓的“无瓶”，在分别念中，它是一种可以被执著的排除有瓶的总相，也就是说，这种道理在分别念当中是可以被了知的；同理，所谓的石女儿、龟毛、兔角等也是如此，只不过它们是不存在的一种比喻而已，我们是通过这些无实法来了知事物的本体不存在。那萨迦班智达为什么说无实法不是所知呢？因为龟毛、兔角或者无瓶、无柱等无实法，只不过是一种名称而已，在分别念前可以显现，它们并没有真正的实体。如果没有本体，我们的无分别识就根本没有办法了知它们，所以说无实法不是所知。萨迦班智达在这里讲无实法不是所知的原因，就是因为无实法不可能作为无分别识的所知对境。

那为什么说它不是无分别识的对境呢？因为不管是龟毛、兔角也好，还是无瓶、无柱也好，这些事物只不过是一种名称而已。它们在名称上可以这么说，在分别念前也可以显现，但对它们来讲，真正的实体是没有的。既然没有本体，那无分别识如何了知呢？根本无法了知。因此，只不过是将遮除有实法的部分，假立称为无实法而已。比如说前面不存在柱子，这只是说柱子的存在已经被遣除，除此之外，并没有无柱的本体存在，无实法根本不是所知的原因就在这里。

以上，我们已经讲了无实法不是所知的原因，接下来讲由此问题引出的四组辩论。



丑二（遣除彼不合理之说）分四：一、遣除等同有实法；二、遣除与量相违；三、遣除与世间共称相违；四、遣除与教相违。

寅一、遣除等同有实法：

今天所讲的内容比较简单，大家在字面上稍微分析一下，就会清楚的；而且，也没有宗派与宗派之间的辩论，内容应该比较好懂，所以我在这里不广说。需要广说的地方，我们还是有必要作详细的分析。

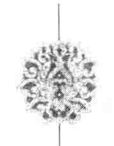
颂词是这样讲的：

有实皆由因所成，无需观待无实法，

无实非由因所生，故遮有实心前成。

我们讲对方的无实法不是所知，对方进行回辩：无实法尽管不存在像有实法一样的本体，但是应该成立无实法自己的本体。为什么呢？因为你们仅以无实法上不存在有实法的本体，就认为无实法不存在，那同样的道理，你们口口声声成立的有实法也无法存在了，因为在有实法上也不存在无实法的本体之故。为什么这样推理呢？因为你们讲无实法不成立的唯一理由，就是它的本体上不存在有实法，那我们也可以反过来说有实法不成立，因为在它的本体上不存在无实法。

我们对此作答，有实法与无实法是完全不相同的。怎么不相同呢？因为有实法全部是依靠自己的因缘而成立的，比如说柱子、瓶子、火车、飞机等有实法，它们全部是依靠自己的因缘形成的。并且，有实法自己存在之时，也无须观待任何无实法。再者，有实法的存在可以通过量得到证实，首先以现量能够照见有实法的本体，如以眼识能看到有实法的颜色、形状，以耳识能听到有实法发出的声音等；然后，通过比量也可以证



成有实法本体的存在，因为无论从因、本体、果哪方面来分析，有实法的本体都应该是成立的。总之，它根本不需要观待其他任何一个无实法，也不需要观待其他的事物。这一点，我想凡是这种学过名言知识的人，都会清楚的。

其实，前面的关键点就在于，有实法除了依靠自己的因缘以外，它无须观待任何法即可成立；并且，它的存在可以得到证实。有实法的显色、形色[①]可以通过眼识来证明；有实法发出的声音可以通过耳识来证明；由有实法产生的触觉，可以通过身识来证明等等。这样一来，有实法的本体就可以成立了。

那无实法为什么不成立呢？无实法不存在的唯一理由，是因为它并非由因而生。我们也知道，石女的儿子、兔角等无实法根本不可能由它自己的因缘产生，也没有这种说法；只不过是在人们的分别念面前，把有实法本体不存在的断灭部分认为是无实法而已，然后在语言当中也如是称呼；实际上无实法仅有一个虚假的名称而已，除此之外，它的实体以现量也不能成立，以比量也不能成立。那这样，怎么能说有实法跟无实法相同呢？它们的本体是截然不同的，有实法是依靠因缘而产生的，而无实法只不过是一种假立而已。在我们学过的中观论典，如《中论》、《中观庄严论》当中也同样讲到：此二者从本体上讲是完全不同的，一个是观待自己的因而产生的，一个是观待众生的分别念而假立的，而分别念假立的东西，其本体肯定不成立。此处所讲的不成立，就是在名言中，而并非在胜义中。

当然，因明和中观中的名言、胜义有一些差别。以前给大

① 显色即颜色，形色即形状。

家也说过，讲中观的时候，所谓的胜义谛指的是诸法的空性；名言谛即是所知的一切万法。而讲因明的时候，胜义谛指的就是事物的真相，比如说火的热性、水的湿性等；世俗谛指的就是二月、毛发等虚假的东西。所以在因明中，二谛的安立方法跟中观不太相同。不管怎样，在名言中有实法和无实法是有一定差别的，前者是真实存在，后者只不过是一种假立而已。

寅二、遣除与量相违：

若谓兔角等本无，然无为法二倒境，

凭依显现为彼力，彼对境得成立有。

此颂宣说对方观点。

前面讲无实法不存在，对方无法接受，于是提出疑问：如果你们讲兔角、石女儿等无实法不存在，我们也承许，它们本来是不存在的。(《中观庄严论释》当中，也讲到了这些原本不存在的无实法，如兔角、石女儿等。)但是有些无实法，如三种无为法——虚空、抉择灭、非抉择灭以及二种颠倒境——总相和本无见有的二月等，你们不应该把它们排除而不予承认。为什么呢？因为这些无实法可以通过显现的方式，即通过我们的根识得以证实。所以，它们应该是以对境的方式存在的。而你们一概否认所有无实法的存在，这种说法未免有些过分，因而是不合理的。

对方提出这样一个问题，下面我们进行回答。

显现彼者即心识，许总以量不可测，

是故三种无为法，二颠倒境皆无量。

颂词字面上讲得很清楚，对方认为三种无为法和两种倒境应该存在，这种观点是不合理的。



为什么呢？“显现彼者即心识”，虚空、抉择灭和非抉择灭等显现的部分就是心识的本体，除此之外，它们并没有真实存在的外境自体。这一点，我们在第一观境品当中已经讲过了。当然，在自证面前，可以显现这是虚空、这是无为法等，也可以说这是对外的一种执著，但此种外观的执著绝不会超出自证的范畴。所以，从本体的角度来讲，三种无为法和两种颠倒境与识无二无别。

“许总以量不可测”，这里“总”是指三种无为法和二种颠倒境。如果承许这些法是真实的对境，则会出现很大的过失，因为依靠量根本无法衡量这些法，也根本不可能得到它们的自相。实际上除了识以外，这五种对境根本没有自己的本体。

这里的“总”字，在本论的几种藏文版本中有所不同。有些藏文版本当中是“境”字，如果是“境”，那么从字面上看是比较适合的，因为三种无为法和两种颠倒境，全部都可以安立为境，这五种境实际上都是识的本体，根本没办法以正量来衡量。但在本论的《自释》中是“总”字，明代有一位非常著名的夏鲁译师，与他有关的一个版本中也写的是“总”，所以我也暂时翻译为“总”。而在德格的藏文版本中是“境”字，我个人认为，按照“境”来解释会比较方便。但是萨迦班智达的《自释》里面用的是“总”，我们也就用这个“总”。总之，不管是“总”还是“境”，实际上都是指三种无为法和两种颠倒境。

以上五法以正量观察时，在真实外境当中是找不到的。也就是说，能证实这五种法真实存在的依据，或者说可靠的正量是找不到的。为什么呢？因为按照大乘论典的观点，三种无为法皆无真实存在。



首先是抉择灭，所谓的抉择灭就是通过智慧进行观察，令自相续中的烦恼断除，这个烦恼断灭的部分，人们就称之为抉择灭；除此之外，并没有一个像小乘有部宗所承认的那种具有实体的所断离系部分存在。

然后，非抉择灭是指缺缘不生。比如圣者相续中的烦恼种子已经断尽了，此时即使外境的种种因缘现前，他的相续中也不可能产生烦恼，烦恼种子已断尽之故，这种缺缘不生实际上也是一种灭法。小乘有部宗认为，这是一种存在实有体性的灭法；而大乘认为，任何一个地方只要不具足因缘，某法在那里就不会产生，如雪山中没有草，有些人的头上没有头发等（不要看我的头发，否则我会不好意思），这只不过是某法产生的因缘不具足而已，实际上并没有一个实体的灭法存在。

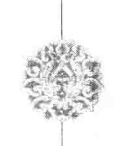
最后，所谓的虚空只不过是没有任何阻碍而已，这个部分，人们就称之为虚空；除此之外，它并没有一个实体存在。

义总相和本无见有的二月等颠倒对境，我们在第一品中已经剖析过，在这里就没有必要再讲了。总之，上述五法根本不可能在外面以实体或者说以所取境的方式存在。

寅三、遣除与世间共称相违：

这样一来，对方又认为：石女儿和兔角等可以不存在，但是三种无为法和二种颠倒境如果不存在，就有与论典或者世间共称相违的过失。

实际上，并没有这种过失。因为，我们如果通达了佛教的义理，即使口里面经常说三种无为法和两种颠倒境，也会了知它们并不存在真正的实体。那么这种假立的总相，或者说这种虚假的成分存不存在呢？可以承许这些假立的东西存在，即使



这样也没有什么矛盾之处。按照有些论师的观点来讲：比如说虚空，心里面想虚空时，就是空洞洞的，什么东西都不存在，这样一种总相，在分别念面前可以显现，从这个角度而言，可以说虚空存在；但真正剖析起来，外面根本不存在虚空的实体，只是心里的执著而已。虽然所执著的对境根本不可能存在实体，但你对虚空总相有没有一种特殊的执著呢？这一点肯定是有的。因此，人们就是把这种特殊的执著称之为虚空，但是这并不能代表虚空真实存在；同样的道理，抉择灭、非抉择灭和二倒境也是如此。所以，这五种对境在外境当中根本不可能成立，没有成立的正量。

如果虚空等不存在，那会不会与世间共称相违呢？不会的。《释量论》第四品中，对与世间共称相违的太过也有专门的剖析。如果与世间共称相违，在某些地方就会破坏、影响世间的规律、传统，这样就会受到一定的影响；但真正要以正量进行抉择的时候，可能很多世间人都不会承认，不承认也没关系，愚者的观点不能堪为正量，因为愚者一无所知，他们自以为是的观点，我们没有必要随顺。比如说我们要建立现量和比量时，不可能以牧童的认知为标准，否则永远也无法建立起来，例如我们问牧童：牦牛身体上的微尘是否成立？在这些问题上，根本没有办法进行沟通。所以在抉择正量时，没有必要依靠世间共称。但也应尽量避免世间的违害，否则在他们面前都讲不过去的话，那我们就不能算是宣说因明法理的正量者。

颂词当中是这样讲的：

若谓设使无虚空，则违世间及论典。

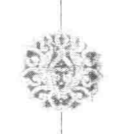
对方向我们提出辩论：如果你们说虚空不存在，那就与世间共称相违，因为世人经常讲“虚空中的蓝天、白云”等等，

所有知言解义的人共称虚空是存在的。而且虚空不存在也与论典相违，法称论师在论典里宣讲三相推理中的异品喻时，也说“不是无常，不是所作，如同虚空”，此处明显是以虚空作比喻的；《俱舍论》当中也说，种子依靠地水火风空五大的因缘才得以生长；并且，在有关的密宗论典当中也经常提起虚空，比如三层虚空的比喻，或者讲一切万法的空性如同虚空等。如果虚空真的不存在，那这么多的论典，不可能经常提到它；但不管是讲密法还是讲显宗的论师，都经常以虚空为喻，如果虚空真的不存在，那这些比喻不是都白用了吗？这不合理吧？

对方提出这样一个问题，我们下面进行回答。

世人觉得自己很聪明，以为这个问题十分尖锐，实际上他们背一部论典都很费劲，有些论典在字面上都解释不过去；相反，具有无碍智慧的两位理自在——法称和陈那论师，肯定会知道这个问题的答案。

有时候我这样想，学习因明对我们非常有必要。尤其是一些知识分子，他们平时自认为：我是大学生、研究生、博士生，佛教徒学得那么简单，每天只是念念阿弥陀佛、坐坐禅，这有什么啊，我的智慧是谁也没有办法相比的！他们有很多错误的想法和傲慢心，但是真正让他背诵因明或答写因明的作业时，不要说能做到真正的剖析，有时候连字面上在说什么，都是晕头转向的搞不清楚。所以，我觉得这个因明，对有些人相续中存在的傲慢与邪见来讲，是很好的一个对治方法，就像火上倒水一样，可以马上把傲慢心熄灭，因此学习因明是非常有必要的。法称论师对虚空、因果等道理是非常通达的，并不像现在世人的小聪明，认为在几个辩论中获胜过，就自认为是很有辩才。以前，古印度的一些辩论场面是非常惊人的，在那种



激烈的辩论场合中，法称论师一一击败诸多外道的辩论对手，每次都使佛教获得了胜利。因此，法称论师所宣讲的正理是不容置疑的。从漫漫的历史长河来看，有很多的智者、学者都对其进行过观察，但是谁也找不到一个瑕疵之处。应该说，这一点不仅仅是在因明上，而是整个佛教的伟大之处，也是佛教的不共特点。所以我想，因明的道理是值得我们学习的。

如果我们不学习因明，整天讲一些胜义谛或者大圆满的境界，也许有些人会觉得：到底会不会这样啊？佛教能不能解释世界宇宙的奥秘啊？如果在分析名言中最简单的事物时，佛法也能超胜世间的理论而有所差别，那世人对佛教的智慧就不得不承认、不得不佩服。我想，以理服人在世间当中，应该是一种最好的胜利。

总之，对方认为：虽然你们说虚空不存在，但世人和论典里面都认为虚空是存在的，所以你们的观点不合理。

下面萨迦班智达对此进行回答：

无自相故非现量，无相属故无比量，

是故所谓有虚空，绝无能立之正量。

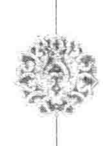
所谓虚空存在的说法是不合理的。当然，我们也承认虚空的名称和分别念中执著的虚空存在，但这两者都是假立的。真正的虚空是不存在的，人们只不过是把没有任何阻碍的法称之为虚空；除此之外，虚空的实体是不可能依靠正量来成立的。

如果是有实体的法，那就可以用正量来成立，要么是现量，要么是比量。首先，虚空能否以现量来成立呢？不可能的，因为意识现量和根识现量都不能证成虚空的存在。有些人认为，自己的眼睛已经看见了虚空，但这是非常可笑的想法；并且，佛经中也早已破斥过这种观点。也就是说，世人共许的

虚空是不可能存在的，下面我们可以对此进行分析。虚空不成立的主要原因，就是因为它没有自相的本体。如果虚空像柱子一样，具有长圆的形色、红的显色等自相，那么以五根识就可以现量取到它，但是虚空没有自相的缘故，所以由根识现量无法成立它的存在；如果以根识现量不能证成虚空的存在，那是不是在自证现量面前可以成立呢？在自证前可以显现虚空的一种虚假影像，但其实它就是识的本体，除此之外，根本不可能有虚空的实体存在。经过这样详详细细地分析之后，我们就会了知，在现量面前虚空的本体是不能成立的。

虚空能否以比量来证实呢？以比量来证实，也就是通过"彼生相属"和"同体相属"来进行推理。如果是彼生相属，则我们可以用果因进行推理，即以因和果之间的推理方法来证实，但是虚空跟任何一个法都没有能生所生的关系。也就是说，虚空作为真因产生其他法，或者虚空从其他法中产生，这两种情况都是不存在的。若是同体相属，则虚空与某法必须具有同体关系，这样就可以依靠自性因来成立，但是举不出任何一个例子说明，虚空跟某个法是同体关系。这样一来，两种关系都没有，则通过比量也无法成立虚空的存在。这一点，我们在下面第六品当中还会再次讲到。

总而言之，任何人也找不到能证成虚空存在的确凿真因或依据。当然，我们也不否认假立的虚空，但无论如何也不可能找到虚空真实存在的理由。因此，大慈大悲的佛陀虽然在有关经典中以虚空为喻，但这就像全知无垢光尊者所讲的那样，虚空的比喻仅仅是从某法不存在的角度来讲的，并不是说虚空本身存在。从另一个角度而言，以虚空来比喻万法不存在的实相。这一点，对于学习中观者来讲是非常有必要的。因为它可



以让人了解到，万法就像虚空一样是不存在的。为什么不存在呢？首先，我们很容易了知虚空不存在，而对诸法不存在则很难一下子通达，此时如果用虚空的比喻对诸法进行说明，我们就会逐渐了知此点。所以，佛陀经常用虚空来作比喻，这是具有非常甚深意义的，大家应该明白这个道理。

这样以后，有些人可能会问："虚空怎么不存在呢？我明明已经看到蓝天了，这个蓝天就是虚空；还有物体中间没有任何阻碍的孔隙部分，这也是虚空。虚空明明存在，没有必要以现量、比量以及其他的依据来证实它存在。蓝天是庄严虚空，空间是孔隙虚空，这就是虚空存在的依据。"

对方这种说法肯定是不合理的，因为：

呈现蓝色乃显色，孔隙即未见色故，

庄严孔隙之虚空，非为虚空之能立。

这些道理，在去年学习《中观庄严论释》的时候，也曾提及过。当时我说："关于这方面的问题，在因明中分析得比较广，以后讲《量理宝藏论》的时候会遇到。"现在已经到了一年前曾经介绍过的"地方"，今天可以亲自到这里来"旅游、观光"了，看看虚空到底存不存在。

现在正值国庆假期，有一群旅游者来到学院，他们说："啊！这里的蓝天、白云多漂亮！我们昨天在其他地方也看见了这样蓝的天。"他们正在说的时候，恰好被我听到了。当时，我心里面对他们这种说法不太承认：不仅智者萨迦班智达不承许能看见虚空，而且遍知佛陀在经典里面也讲到"认为看见虚空的人是非常愚笨的，因为虚空根本就不存在"，但是你们却偏偏认为虚空存在，这是非常不合理的。心里虽然不太承认，但是为了随顺别人，我还是对他们说："对对对，我们藏地的



蓝天真的是非常漂亮!”就这样随声附和地说了几句。

好，下面趋入正题。

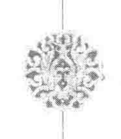
所谓的庄严虚空，就是指平常所说的蓝天。按照《俱舍论》的观点，这种呈现出来的蓝色是须弥山的一种倒影[1]，虚空中并没有蓝天的真实本体，也就是说，这种蓝色的东西是根本找不到的。这一点，我们以前学《俱舍论》的时候已经讲过了。通常，我们把所谓的庄严虚空叫做蓝天，它实际上是一种反射的倒影，这种倒影是一种显色；既然是色法，那肯定不是无为法的虚空，否则虚空就得归属在五蕴里面的色蕴当中了。

然后，世人把中间没有任何东西的空隙部分叫做孔隙虚空。这个空空荡荡的部分，根本没有任何实体，只不过是从质碍物中间没有任何东西的这个角度，才把它安立为孔隙虚空的。所以，孔隙虚空也不能证明虚空存在。

总而言之，上面所讲的庄严虚空和孔隙虚空，根本不能成为虚空存在的证据；除此之外，任何人也不可能再举出其他的证据来。因此，我们完全可以说，虚空是不存在的。当然，在人们的迷乱习气面前说“虚空”等言词，这是可以的；以虚空来比喻一切诸法不存在，也是可以的。但是，这些说法和比喻并不是由于虚空本体存在而形成的，而恰恰是人们为了证实诸法不存在而使用的一种说法或比喻；也就是说，人们将这种不存在任何东西的空间，假立共称为虚空。

寅四、遣除与教相违：

① 据《俱舍论》云，我们居住的瞻部洲处于须弥山的南侧，而须弥山南侧的质地是蓝色的琉璃，由此琉璃反射蓝光，致使瞻部洲的天空成为蓝色。



谓若无为法皆无，则与说常相违背。

这是对方的观点。对方认为，如果说无为法全部都不存在，尤其是无为法中的虚空等常法不存在，那这样会产生很大的矛盾。因为这不但与世间的一些理论相违，而且与法称论师的观点也相违。

怎么与世间的理论相违呢？一般来讲，世间所有的万法包括在有为法和无为法中；有为法是依靠因缘而产生的法，而无为法是不依靠任何因缘而存在的。我们刚开始学《俱舍论》的时候，也讲过虚空、二灭这三种无为法。如果说无为法不存在，那么这种道理就已经泯灭了。

第二种原因，法称论师在有关论典当中，也经常把虚空作为常法的比喻。这个前面刚讲过，法称论师为了说明诸法无常而将虚空作为它的异品喻。

这样一来，那虚空怎么会是不存在呢？如果虚空不存在，那这些道理就没办法进行解释了。

下面萨迦班智达对他回答：

外道以及声闻宗，此二常派许恒有，

法称则于遮无常，安立恒常之名言。

对于上述观点，应该进行剖析，那怎么样剖析呢？

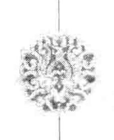
在对虚空的承许上，世间各宗的观点有所不同。比如说外道中的胜论派和佛教中的有部宗等，这些宗派认为所谓的无为法是实有的。胜论外道认为，在所有的功德当中，声音是虚空的功德，以这样方式来安立虚空；而佛教里的有部宗也认为，虚空等无为法是成实的，或者说是具有实体的。这两个宗派都认为虚空是恒常实有之法，但这种恒常实有并没有任何可靠的依据来成立，既然找不出任何依据，那又如何证成虚空是恒常

不变的呢？其实这种说法，以前在相关论典中早已遮破过，所以在这里就不再多说了。

虽然在小乘当中承许有为法和无为法，但是这种说法只不过是把万法分为有和无两类，而且无的意思也不是说存在一种实有的无，它有一个实体才安立为无，并非如此。比如说我们把柱子分为有柱和无柱（无柱是无为法中的无实法），有柱有它的本体，但是无柱是不是也具有一个自己的本体呢？并不是这样的，只不过是将柱子不存在的部分安立为无柱，就像刚才人们把中间没有放东西的空间认为是虚空一样；同理，所谓的无为法也是这样安立的，真正无为法的本体是不存在的。所以，我们并没有一切万法不包括在有为法和无为法当中的过失。

虽然在有些论典当中，法称论师确实利用虚空做过比喻，但这是从遮除无常的角度而安立常有的。比如说虚空这个法，从它遮破无常的这个角度而安立为常有，这只是一个假立的名言而已，并不是法称论师认为它是常有存在的。对于既是恒常又是实有存在的同体事物，法称论师是不会承认的，这一点在《释量论》当中讲得非常清楚。《释量论》当中明确地讲到：无实法难道是常有的东西吗？通过这个教证，完全可以说明无实法并非常有，只不过是把事物本体不存在的这个空的部分，在名言上安立为常有而已。当然，在名言上安立常有，这也未尝不可。

对于法称论师的观点，我们应该这样去解释才合理；而外道和小乘虽然认为虚空是常有的，但是这种说法，我们在这里并不承认。因此，对方给我们发的这种过失，是根本不成立的。



最后，萨迦班智达写了一个暂停偈：

根识如哑具明目，分别似盲善言语，

自证诸根齐全者，充当彼二之联络。

在这里，萨迦班智达用比喻做了一个总结。

世人的五根识（无分别识）就像一个不能说话而又具足双目的哑巴一样。哑巴具有双目之故，可以清楚地看见外面的事物，但是却没有表述的能力，所以根识就像哑巴一样能看不能说。

有些人认为：根识为什么不能表达，不能分析呢？它应该可以辨别“这是蓝色，这是白色”等。其实，肯定不是用眼识来辨别的，因为眼识就像有双目的哑巴一样，虽然外境蓝色、白色等差别法可以在眼识前清晰地显现，但是它自己没办法破立、分析。原因是什么呢？因为表达、分析是分别念的作用，这一点大家一定要搞清楚。所以，无分别就像具有眼睛、不能表达的哑巴一样。

然后，分别念就像会讲话的盲人一样。盲人虽然两只眼睛都失明了，但是他却具有表述的能力，能说会道，即使是自己没有看过的事物，他基本上也能讲清楚。当然，他讲的与哑巴现量见到的还是有一定的差别（如果二者聚合在一起成为有眼睛又会讲的人，那该多好啊），因为嘴巴与眼睛的功能毕竟是不同的；同样，根识与分别识的功能也是不相同的。我们都知道，分别识实际上是内在的一种计度分别念，它根本没有照见过外境的自相，不管是色声香味等任何一法，它都从未照见过，但它可以辨别。所以，分别念就像是一个能说会道的盲人一样。

再者，自证就像又有眼睛又会说的诸根健全者一样。有些非常聪明的人，看到一些东西之后，就向人添枝加叶地说很

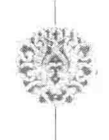


多，所谓的自证就像这种人。

那么有些人会想：根识、分别念和自证这三者是不是就像哑巴、盲人和五根健全的三种人一样呢？并不是这样的，这只不过是一种比喻而已，实际上此处是从心识不同功能的侧面（反体）来解释的。如果在我的相续当中有三种不同的识，即在我的相续当中具有像哑巴一样的五根识，像盲人一样的分别识，诸根健全者一样的自证识，则我就已经成了具有三种心相续的众生，这有非常大的过失，实际上不会这样的。从内观的角度来讲，也就是分别念进行辨别的时候，自证也是起作用的；在外观的过程当中，即在根识原原本本照见对境的这一点上，自证也会了解的。

我以前刚开始学习的时候，分不清楚分别念和无分别念或者说根识和意识之间的差别，学习这个偈颂以后，对我起到了很大的作用：哦，原来是这样的！自己原来很多的怀疑，依靠萨迦班智达的暂停偈而停息了。所以，从外观的侧面来讲，由五根识照见外境，这是根识在起作用；从内观的角度来讲，是以分别念来进行辨别，这是分别识在起作用；所谓的自证就像诸根齐全的人一样，它负责分别和无分别识之间的联络。也就是说，首先由五根识照见对境的所有特征，此时自证也一起了知；然后，自证将这些特征完全传递给分别识；最后，由分别识对其进行分别、取舍。

所以，我们不要认为：啊，那这样的话，根识永远也不能与分别念联系了。不是这样的，依靠上述这种非常贴切的比喻，完全可以说明识的不同作用，也就是从识的不同侧面来安立各种识的，它们其实是一体。



Chapter 23

下面，我们继续学习《量理宝藏论》的第四品。

在学习之前，首先给大家强调一下学习因明的主要目的：我认为，学习因明的首要目标是对本师释迦牟尼佛生起不共的信心。这种不共的信心，应该是通过理证的渠道在自相续当中引生，直至最终产生不可退转的定解。学习因明，就具有这样不共的作用。

为什么学习因明有这种作用呢？作为凡夫人来讲，一般都比较相信自己的眼、耳、鼻、舌、身的感受，大家都认为这是非常可靠的。随顺这种规律，我们从观现世量的角度进行观察，自然而然会对佛陀宣说的无垢正理，生起不共的信心。为什么这么讲呢？因为在因明当中，有专门成立释迦牟尼佛为量士夫的无垢正理。这一点，以后我一定要给大家宣讲。

我想，如果讲了这样的道理以后，大家经过学习，那在世间名言当中，对佛陀的信心一定会大大增加。对每位佛教徒来讲，这有非常甚深的意义。因为我们在座的人都是佛弟子，自然应该对佛有一个不共的认识才行，所以学习这样的正理很重要。如果没有认清佛的功德，那么要我们对佛陀生起信心，乃至对佛陀皈依，这是很困难的事情。

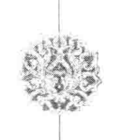
其实在世间当中，所谓的皈依也是普遍存在的，比如说学生要皈依老师，有一定知识的人还要皈依其他更有智慧的人；一般来讲，比自己还下等的人，谁也不会去皈依的。同样的道

理，在整个三千大千世界所有的人、非人当中，我们为什么唯一要皈依三宝或者说佛陀呢？因为佛陀的功德无量无边，远非一切世间人天所能相比。外面的有些上师以前这样讲过：虽然在这个世界上，有许许多多的导师，他们都在宣讲自己的学说、理想，对别人进行指导，但像佛陀那样伟大的指导者，自古以来就没有出现过第二个。

为什么呢？我们大家都知道，现在世间上的任何一个高等学府，任何一个高级的研究单位当中，都有一些高级知识分子给别人指导，如教授、院士、导师等。但这些指导者，他们是不是已经断除了自相续当中的所有烦恼呢？没有；他们是否已遍知一切万法了呢？也没有；他们是否已远离对自己的执著而对天下无边的众生生起大慈大悲心了呢？更是没有。

当然，世间上肯定会有一些非常了不起的名人，但是他们的相续当中具足什么样的功德呢？大家都应该清楚吧，有些人表面上看来讲得头头是道，但实际上，其内心的动机与所讲的内容往往难以相符。包括以前鼎鼎大名的爱因斯坦也是如此，他在外面讲学或演讲的主要目的就是为了抚养两个孩子，给他们交学费；然后对他的妻子，也要尽到一个丈夫的责任。为此，有时候他还要提高演讲的价钱，虽然这样往往会导致他的名声受损。他在外面所做的演讲，大多数都含有这个目的。所以，后来他获得诺贝尔奖的时候，他的家庭出现一些混乱，为此，爱因斯坦的心里非常痛苦。没有得奖的时候，到处演讲的目的就是为了养活孩子，但是现在这些孩子却反过来给他写了一些不好的信，致使他非常伤心。在他的传记当中，这些都记载得比较清楚。

即使是世间上这样出名的科学家，他为别人演讲，也都存



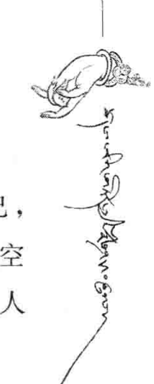
有自己的目的，那世间上一般的老师、教授，他们就更不用说了。这一点，大家应该会很清楚。

而无等大师释迦牟尼佛则完全不同，他没有丝毫自私自利的心，完全是以大悲心引发而为众生宣说解脱的正道；而且，他在宣讲正道时，也不像凡夫给别人开导一样，自己一部分了解，一部分不了解，而是对一切万法的真相已全部如理如实地通达了。对具有如此悲心和智慧的佛陀，我们为什么不依止呢？绝对应该依止！

当然，我们还应该以世间导师跟佛陀的功德相比较，这样更容易对佛陀产生真实的信心。

按大乘佛教的观点，佛陀具有身、语、意三方面的功德。从身体的功德来讲，佛陀在世的时候，也有一些显示神通神变的世间仙人，从某些方面讲，他们也具有跟释迦牟尼佛相似的身功德；而且，当时这种人还比较多。因此，对一般凡夫而言，从身体的功德上，不一定能对佛陀生起不共的信心。从语言的功德来讲，佛陀宣说的妙法，凡夫人不一定能懂得。但是，从佛陀的智慧，也就是意功德方面来看，我们应该生起信心。为什么呢？因为释迦牟尼佛所宣讲的这些教言，全部是从其无漏智慧里面流露出来的，不掺杂丝毫的分别念。这些教言经过历代诸大菩萨、高僧大德，以及世间诸多学者的观察，乃至到现在，又经过我们的观察，不但没有发现它的任何过失，反而愈发证实它的正确性。因为，不要说是超越的胜义境界，就是在世俗中，与现实生活的一点一滴都是非常吻合的。

我有时候这样想：佛陀宣讲的空性等甚深道理，对凡夫人来讲，很多人是难以体验的；但佛陀所宣讲的无常、不净、痛苦、无我等一般性的道理，我们应该感觉到非常殊胜才对。从



名言的角度来讲，除了这个以外，真的再也没有真理了。

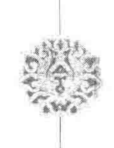
平常我们遇到一些其他学问时，始终觉得满足不了自己，也说服不了自己；但佛教的这些道理，不要说甚深的胜义空性，就是名言当中的一些简单法门，对我们每一个有学识的人来讲，是谁也没有办法反驳的。

佛陀的不可思议境界，包括我自己在内，有时候只能随着信心来了悟，因为现在还没有产生真实的体验；但是讲到比较简单的，如一切万法无常的道理时，大家都会有一定程度的体验，这样就可以对佛陀产生很大的信心。因此，我们在座的人，通过学习因明这条途径，对佛陀、对佛法生起的信心应该说是不共的，也是非常稳固的。

今天听说佛陀很了不起，我们就把他看作是一个气功师，一个世间的导师，这样来对待的话呢？那说明对佛陀的功德一点都不了解。听说印度高等学校里面的一些学生，他们对佛陀有一定的信心，但对现在的科学技术更有信心，于是有些人就说："哎，佛陀很了不起，非常伟大，就像现在的科学家一样！"这句话看似恭敬，但实际上以科学家来比喻佛陀，这是非常不合理的。

在佛教的见解尚未稳固之时，我们不能看外道的书，还有一切世间的书；当你的见解不会被任何外来的学说动摇之时，佛陀也开许智慧成熟稳固的人，将自己三分之一的时间，用于看外道的书。

当看到一些世间名人传记的时候，对佛陀的不共的功德，我们就应该生起信心，而且应该是一种不共的信心！大家一定要知道，我们对佛陀的信心并不是盲目的，不是这样的。因为在世间千千万万个有情当中，唯有佛陀断尽了烦恼障和所知



障；而且，他的大悲心、智慧、能力等，各方面来讲都是无与伦比的。这样的导师，我们即生当中能够遇到是非常非常荣幸的！因此，如果我们遇到一些外道的本师，遇到了世间的一些论师，认为这是自己的上师，是自己的导师，那这样来虚度自己的人生，是极为可惜的。

不管在座还是不在座的，凡是听受佛法的这些人，如果以自己的智慧反反复复观察，就应该知道自己的福报是非常大的。否则的话，即生当中遇到佛法也是很困难的；即使遇到佛法，但是要想真正从心坎深处对佛陀生起不退的信心，这也不是一件很容易的事情。因此我想，大家应该通过因明的途径，对佛陀生起这样的信心。

一般来讲，世间当中有四种正量。首先是佛经的正量，佛陀在经部和续部当中，已经宣说了无量的法门，这些应该说都是不欺惑我们的，都是正量。

那么佛经的正量是通过什么来了知的呢？通过论典的正量，也就是后来的龙猛菩萨、无著菩萨、法称论师、陈那论师等高僧大德们宣说的论典。现在世间这些名人的智慧，与他们相比较起来，是根本不能比的。这些大德们所宣说的论典，自古以来谁也没有找到少许错谬的地方，所以这些论典也是正量。

然后，还有上师的教言正量。我们的传承上师们通过闻思亲证，已经通达了这些佛经和论典的究竟的意义。这些从自己切身体会讲出的教言，也不会欺惑我们的，这是上师的教言正量。

最后是体验正量，体验就是我们自己亲身体悟，从感受上现量得到。当然，如果是真正证悟人法二无我的空性体验，除

了一些圣者以外，应该是没有的；但是，学过中观或因明的人，就可从所学的论典中了知，佛陀及论师们用来观察的智慧是极其殊胜的。那天，很多人学完因明以后都觉得：这种思维方式从来没有接触过，它里面蕴涵着一种非常敏锐的智慧；这种智慧不要说是一般的世间众生，就是现在非常出名的一些科学家、文学巨匠，如果他们学习这些论典，那也不得不承认。

总之，我们可依靠这四种正量对佛法生起不退的定解。

下面我们继续学习遣余。

遣余分三：一、真实遣余；二、决定自性；三、遣除诤论。

庚三（遣除诤论）分五：一、遣除若无共相则立名不可能之诤；二、遣除若是遣余则成相互依存之诤；三、遣除无有所断不能运用遣余之诤；四、遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤；五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤。

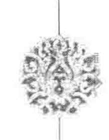
辛一、遣除若无共相则立名不可能之诤：

若谓无有共相故，彼名应成无因者。

这里的对方是胜论外道，不是有部宗。

我们前面也讲过，总相和共相是一个意思。第三品的内容从总相和别相的角度来进行分析，第四品从遣余和显现的角度来讲。实际上遣余和总相是一个意思，只不过是反体不同而已。

胜论外道认为：外面的总相应该是存在的，因为我们的语言、词汇跟这种总相有着直接的关系。你们佛教因明派如果不承认共相在外境当中真实存在，那人们在表达共相的时候，这



种语言就成了无因。比如说，瓶子本来是一种总相，也可以说是一种遣余，如果这个遣余共相不存在，那我一说瓶子的时候，瓶子这种语言的根本因就不存在了，瓶子的声音、名言就有无因生的过失，因为瓶子的总相不存在的缘故。

下面解释自宗：

欲诠所牵运用故，诸词不定观待境。

这种过失我们没有，为什么呢？因为每一个众生所宣说的词句，不一定都与外境有直接的联系。我们的语言并不是必须观待瓶子在外境中存在，然后才引发出来，并不是这样的。

那语言是如何产生的呢？就是靠“欲诠”，也就是心里想说什么样的道理，在这个念头的驱使下可以随便宣说。并不是外境存在才可以发出声音，外境不存在就不会发出这种声音，应该说外境跟词句没有直接的联系。如果有直接联系，那外境当中不存在的东西，我们就不能说出来。如石女的儿子、兔角等等，这些法的自相在外境当中不存在，如果按你们的观点，所有的语言都是依靠自相而产生，不存在的东西不能说出来，那我们就不应该说出石女儿、兔角等的名言了。但实际上并不是这样的，外境当中存在也好，不存在也好，人们凭着自己的想象，可以说出许许多多不同的言辞。因此，

如果语言跟外境就像外道承认的那样，具有不可分割的关系，那就会有与事实明显相违的过失。

前一段时间，有两位道友互相开玩笑，一位道友说另一位有神经病，另一位特别不高兴：“你说我有神经病，难道我的神经有问题吗？”讲的这位道友马上解释：“不会的，没有问题。因为语言跟对境不一定有真实的关系，如果有真实的关系，那我说你有神经病，你就真的变成神经病了；我说你是佛

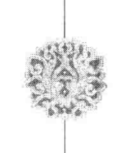


陀，你就马上变成佛陀了；我说你是太阳，你就马上遣除世间的黑暗了。”听了这话，另一位道友也就明白其中的道理了。所以，这个世间当中的语言，真的能表达很多的事情。

以前，华智仁波切的上师钦哲益西多吉对他说：华智，你这个老狗给我滚出来！华智仁波切出来的时候，上师好像喝醉了。华智仁波切心里想：这是上师在给我指示心性啊！通过这种方式，华智仁波切开悟了，这种情况也是有的。

当然在密宗当中，有些上师显现喝酒、吃肉，这样的公案也是比较多的。但是有些人也不要由此认为，藏传佛教吃肉喝酒的行为非常不好，不能产生这样的邪见。我记得，汉传佛教的禅宗公案当中，一般凡夫人很难接受的现象也比较多。比如在禅宗当中有这样一桩公案，以前有云升和坦山两位禅师，他们俩是师兄弟，坦山禅师经常喜欢吃肉、喝酒。有一天，坦山禅师一边喝着酒，一边吃着鱼肉。正在这时，恰好云升禅师来了，坦山禅师非常高兴地说：“你来得正好，我们一起享用吧！”没想到云升禅师非常不满地说：“你已经犯了戒律，我从来不愿意被酒肉染污，我不吃！”坦山禅师说：“你连酒都不会喝，你不像一个人。”云升禅师非常不高兴地说：“你自己不知道自己的过失，你已经犯了戒律，还要骂人，为什么这样？”坦山禅师说：“我没有骂你啊，我怎么骂你了？”“你不是说我不像人吗？这不是骂我是什么？”“我说你不像一个人，是说你就像一位真正的佛陀。”

从他们的公案当中也可以看出来，有些禅师们，或者是密宗境界比较高的有些上师，他们会有一些特殊的行为。但这一点并不代表哪一个宗派错误，也不能说明哪一个是染污的宗派。有些高僧大德的行为，应该说是高深莫测的，不应该以凡



夫的眼光来看待。

话说回来，外境跟欲说（欲诠），这两个并没有不可分割的关系，如果有那肯定不合理。人们运用的这些字句，全部是凭自己的想象进行宣说的，不一定非要观待对境。如果就像火和烟一样，它们两个之间具有因果关系，那么所有名和义就有无则不生的关系。实际上并不是这样的，石女的儿子根本没有，我们也可以说得出来；所谓的总相根本没有，我们也可以说得出来，而且分别念当中也可以想得出来。所以，想出来和说出来的总相，不一定与外境有无则不生的关系。

对方有些不高兴，他们这样回辩：

宣称若尔则言说，法与有法成无义。

如果按你们佛教因明宗所说的那样，在对境当中虽然不存在总相，但是也可以产生总相、遣余，那会有很大的过失。有什么过失呢？如果语言和对境没有直接的关系，那说有法的名言和说法的名言，二者就没有什么差别了，有这种过失。

比如我们说白色的海螺，实际上这是说有法的一种名言，它并没有遣除它的其他差别法，因为整个海螺是一种白色；但如果说海螺的白色，这实际上是说法的一种名言，这种名言已经遣除了部分的差别法，除了海螺的白色之外，海螺的有为法，海螺的无常，海螺的形状等等，这些并没有包括在里面。所以，我们平时在说话过程当中，说有法的名言和说法的名言，应该有差别的。但按照你们的观点，不依靠自相也可以宣说语言，那说有法和说法的名言就已经混淆而没有什么差别了，应该有这种过失。

一般来说，白色海螺的例子，在因类学当中经常被引用。前一段时间，我看见一位个子特别矮的小喇嘛，他拿着一本因

类学。我问他："你在学什么?"他说："我在学因类学。"然后我说："来！我们两个辩论，虽然我没有学过。"他说："我开始立宗，你来给我说吧!"后来，我以开玩笑的方式说："海螺的本体是不是白颜色?"他说："是白颜色。""是白颜色的话，白马也应该变成海螺了，是白颜色的缘故。"他说："不一定。""不一定的话，那海螺的白色当中也有白马的一分吗?"这样，我们就在这个问题上进行辩论。从表现来看，可能小喇嘛的因类学还没有完全学好，因为它一般有三层次第。

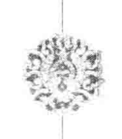
因类学的特点，主要是在一些词句上互相辩论。就像刚才我说的那样，海螺的白色是不是白色？是白色；这种白色是不是海螺？是海螺；那白马也变成白海螺。如果你说不是，那白色的海螺还要分白马的一分。这主要是把总相和别相混在一起来辩论的。表面上看起来，好像智慧特别敏锐，但实际上只了知词句表层上的一分而已。按照格鲁派的说法，要打开智慧首先必须学因类学和心类学，如果学了这两种学问，自相续当中的智慧很快就会炽盛起来，有这种说法。当然，对于我们在座的人来讲，应该是以希求解脱为主，并不追求仅仅在词句上辩论得很精彩，口才特别好，这一点并不是特别重要。

总的来讲，白色的海螺和海螺之白色表面看起来是一样的，但实际上并不相同。于是，对方给我们发出太过：如果按你们的观点，那有法和法之间的名言就没有什么差别了，也没有意义了。

下面我们回答：

境之本体同一性，依欲说力用二语。

从本体的角度来讲，对境的本体自相是独一无二的。也就是说，白色的海螺实际上就是海螺的本体；海螺之白色，实际



上也是与海螺不可分割的白色部分。无论你在语言上怎么样讲，实际上都不可能脱离海螺的本体。

但在宣讲这个法的时候，众生的发心是各不相同的。如果你愿意说白色海螺的有法，在那个时候就没有抛弃其他的差别法；如果你要说其中的一种特法，比如你只是想讲海螺的白色部分，那根据你的欲说，或者说根据你想说的发心力，你就会说海螺白色的这个法，这个时候你就认定了其中的一种特法，也同时遣除了其他的部分。所以，从本体上面讲，虽然没有什么差别，但是根据众生欲说的不同，就会产生表达不同作用的两种语言。当然，这里讲到的欲说，在《释量论》当中，是被经常用到的两个字。

所以，很多语言并不需要观待外境的自相，应该是凭自己的想象力也可以宣说。这样说的时候，根据作用的不同，语言就会有两种：你想说有法，就可以运用说有法的这种语言；想说法，就可以运用说法的语言。因此，说有法和说法没有任何差别、没有意义的过失是没有的，应该这样来回答。

辛二（遣除若是遣余则成相互依存之诤）分二：一、宣说对方观点；二、破彼此观点。

壬一、宣说对方观点：

除直接违遣余词，彼即相互依存故，

一者不成终无二，由此遣余不容有。

这里的对方也是外道派，他们认为：总相和自相是连在一起的，语言跟外境的自相也是连在一起的。在这里，他们发出太过：如果你们佛教的因明派说，遣余能断除它自己直接相违的违品，比如我们说树木，树木以外直接相违的非树全部要抛

开，全部要遣除，那会出现互相依存的极大过失。

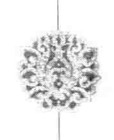
怎么有互相依存的过失呢？我口里面说树木的时候，当时非树木的东西全部要抛开，树以外的瓶子、手电筒、照明灯等等，这些东西全部要抛开。因为这些东西全都是非树，要抛开它们，你首先要了知什么是非树；要了知非树，又得先了知树，因为树没有了知之前非树不可能知道；然后要了解树的时候，非树你又必须先了解……树和非树之间实际上有一种互相观待的关系。这一点，我们前一段时间也曾讲过。又比如说人和非人，要建立人的时候你必须排除非人，要排除非人的时候你必须了知人，不然没办法排除。这样一来，人与非人、树与非树等，一直需要互相观待，无穷的过失在所难免。这样互相观待，任何一者永远无法成立，只要一者不成，最后这二者都不成立。树等建立之法不能成立，非树等被遣除之法永远也不能成立；非树等不能成立，树等也就不能成立。这样一来，你们佛教派承认的遣余永远也不可能存在。

你刚才不是说，直接相违的法排除以后才能建立它的本体，要建立它的本体，它的违品必须遣除；它的违品要遣除，必须要观待它的自体；自体要建立的时候，违品要遣除；违品要遣除的时候，又要观待……这样一来，什么时候才能遣除违品呢？

表面看起来他们说得很厉害，我们佛教怎么回答呢？可能有些人比较担心，但不用担心，法称论师肯定有办法的，下面就破斥他们的观点。

壬二（破彼观点）分二：一、以同等理而破；二、真实回答。

癸一、以同等理而破：



汝亦直违若未除，则无法知彼本体，

若除不晓违品故，一切名言皆成无。

你们外道说我们佛教的遣余不合理，当然你们如果真的有道理，我们也可以承认。

现在暂且不谈遣余的道理，遣余不成立也不要紧，我们只是向你们问一个问题，你们建立树木的时候，非树的东西要不要断除？或者请你们想一想，依你们的观点，建立瓶子名称的时候，非瓶的东西你们要不要排除？如果直接相违的非瓶没有除开，那么你们的瓶子没办法建立。比如说这是一个瓶子，我说：把瓶子拿过来。讲把瓶子拿来这句话的时候，瓶子以外的东西会不会排除呢？如果没有排除，我虽然给别人说了把瓶子拿来，但是因为语言没有排除其他东西的缘故，很有可能别人把牛粪给我带过来，或者把手电筒给我带过来。为什么会有这样的情况呢？因为没有排除违品的缘故。如果你们不排除违品，便无法了知事物的本体；如果不了知事物的本体，我叫你把瓶子拿来的时候，你永远都不会给我拿来，有这个过失。

如果你们也承许排除违品，那么同样的道理，你们也有不了知违品的过失。比如我说把瓶子拿来的时候，你首先要排除非瓶；而按你们的说法，要了知非瓶，就得首先了知瓶子，这样也会出现同样的过失，那你们的名言破立也同样无法安立。如果上述两种过失都不承许，而认为把瓶子拿来的语言具有两种作用，一种是将瓶子拿过来，另一种是排除其他的事物，那这与我们所说的遣余没有什么差别，如是就等于认同了我们的观点。

那请问：你们到底怎样安立自己的名言呢？其实意思是说，按照你们自己的观点，也是不合理的。

对方接着又说：

若谓非由遣直违，建立彼者有实法，

然见一境立其名，用名言时亦知彼。

如果对方这样辩驳说：并非是由遣除直接相违的法，来建立彼者有实法。比如我让你把瓶子拿来或者把树木拿来，当时并没有将直接相违的东西全部排除，非瓶的东西、非树的东西，一个一个并没有全部“迁单”，根本不用排除这些千差万别的事物。也就是说，并不是由遣除直接相违的违品来建立有实法的。那名言到底是如何建立的呢？一般来讲，建立名言的时候，最初有人将见到的有枝有叶的事物叫做树木，后来人们凭分别念把这个名言应用在树木的所有种类上面，是这样安立的；或者最早一个人把这个小口大腹的东西首先取名为瓶子，从此之后人们都认为这是瓶子，这样就可以了。所以，名言的建立并不需要遣除别的违品；只要建立了一个东西，从此以后，人们把总相和自相混为一体进行取舍就可以了。其实，对方是不得不这样说，因为除了这样以外再没有别的途径了。

当然，我们前面也讲了，佛陀在经典当中取名的情况也有；人们在互相交往当中取名的也有。

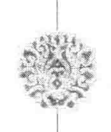
任何一种名言，首先是由一个人安立，说这是瓶子、树木、电灯等；从那个时候开始，后来的人们就一直这样称呼。比如说电灯，爱迪生发明以后，就给它取名为电灯，从此之后谁见到都称这是电灯，是这样来取名的。

对方这样回答，我们下面进行反驳。

命名之际若未除，非树木则树不成，

设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。

你们在最初命名的时候，宣称有枝有叶的东西是树木，那



请问你们排除其他的非树没有？如果没有除开其他非树的东西，那么你们所谓的树也不能成立。如果已经除开了其他的东西，没有枝叶的不是树，有枝叶的才叫树，这就是我们因明派的遣余。这样的观点，你们外道也不得不承认。

瓶子也是这样，最开始的时候，如果我们没有排除非瓶，当然瓶子不能成立，因为它的违品没有排除的缘故。如果违品非瓶已经排除，瓶子的本体就已经建立，这就是遣余，或者叫做总相。从心识前显现的角度来讲，遣余也可以叫做总相；从语言的表达方式来讲，它也可以叫遣余。因为一说瓶子的时候，瓶子以外的东西全部遣除了，这就是所谓的遣余。

当然，排除违品并不需要大家共同开一个会议，说：这是瓶子，瓶子以外的所有事物不叫瓶子。不用这样说。建立名称一般是这样：大家积聚在一起，说这个叫做瓶子就可以了。现在的有些名称也是这样的，一些新的事物产生时，语言文字学的专家们马上给它取一个名字，现在这样的团体也是有的；有些名称，是由人们的习惯逐渐延续下来的，最开始的时候谁给它取名，可能在历史上不一定有记载。比如说这个瓶子最开始是谁给它取名的，恐怕无人知晓。

以前小的时候，父母和一些老人经常哄我们说：在古时候有一位老人，这个老人长着特别多的胡子，看起来特别可怕。他到山上去的时候，看见人们缺水，于是他用拐杖随便敲一敲，然后水就出来了；看见有些地方全部都是山的时候，他觉得这个地方要修房子，这个地方要搭帐篷，应该平整平整，于是他用拐杖稍微平一平，这个地方就变成平地。小的时候，因为有人给我讲这种故事，所以到现在为止，一看见泉水的时候，首先第一个念头就是：这是古代老人开的。后来才知道，

这只不过是别人编的故事，不能当真。

所以我想，任何一个名称，比如柱子、麦克风、转经轮等，每一个都有历史记载，最开始是谁起的名，这样可能有一点困难，不太现实。但一般来讲，首先有一个人命名，命名完了以后，就把总相与自相混为一体而执著，从此以后一说起这个名称，大家都知道是指这个法，除此之外的一切法不叫这个名称。比如我们一说瓶子的时候，大家都会明白，并不需要说：这个叫做瓶子，其他的不叫瓶子，这个师父不叫瓶子，那个师父不叫瓶子。我们不用把世间上所有的其他法全部一一排除，不用这样。

虽然表面上看来，这个东西与其他事物好像有点相同，但我们不用一一地排除，这就是世间的名言规律。因此，所谓的遣余，也可以说总相（从心前显现的角度来讲，它可以叫做总相；从语言表达的侧面而言，也可以叫做遣余），它具有建立自法并遣除他法的作用。

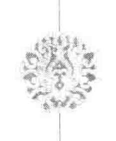
癸二、真实回答：

现见有枝有叶物，于彼立名为树木，

此名应用彼种类，种类非除遣余有。

此颂是法称论师自宗的真实回答，自宗受持的观点就是这样的。

最开始的时候，某个人看见有枝有叶的外境事物时，就给它起名叫树木；后来，人们在实际生活当中运用的时候，就把这种名称错认为真实的事物而进行取舍，而且这个名称可以用在种类上，即用于同种类的所有法上。但这些所谓的种类、遣余、总相，以及前一段时间讲的类总，这些都是一种虚体，没



有实在的本体。比如说，不管人的种类也好，事物的种类也好，这些种类除了遣余以外是不可能另行存在的，它们并没有真实的自相。

我们平时也是如此，比如今天出生了一个婴儿，有人给他取名为圆圆，从此以后，人们见了他就叫圆圆，但这种总相圆圆的不断相续实际上是一种假相，实际上并没有一个真正圆圆的东西。虽然是假相，但是人们可以耽著取舍，只要最开始这样取名以后，就可以一直沿用下去。

知道这个有什么必要呢？这个后面也会讲的，而我们现在必须要明白的是什么呢？就是语言跟外境有一种耽著的联系，但是没有直接的联系。如果有直接的联系，真正具有自相的才能有名称，那么只有外境当中存在的东西才可以说出来，不存在的东西就不能说出来，有这个过失。但实际上并非如此。

这样宣说自宗观点以后，对方也对此提出疑问：如果一切语言只是依靠遣余来宣说，那么它就成为直接运用的别有否定词了。

什么叫别有否定呢？在《中观庄严论》当中，这个概念也曾讲过。比如“唯独柱子是无常的”，除了柱子以外，无常的法根本不存在，唯一在柱子的本体上面有这个特点，别的任何法上都没有这个特点，这就叫做别有否定。或者说唯我是人，其他的所有众生都不是人，有这种意思。

那这样，是不是每一个语言都是一种别有否定的词句呢？并不是这样的。任何语言，它都有破和立的两种作用。每一个语言，它都有一种特定性的力量，这一点是有的。而别有否定跟我们平时说的话还是有点差别，比如我说瓶子无常，这并没有加上别有否定，瓶子肯定是无常的，瓶子非无常已经排除

了。如果我说唯有瓶子是无常，那么在这个世界上，就只有一个东西——瓶子是无常的，其他法不可能容有。所以，别有否定与我们平时的语言有一定的差别。也就是说，这里的遣余并不是别有否定，我觉得应该包括在非有否定里面。

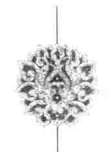
遮遣其余运用故，诸词具有特定性。

虽然并没有直接应用别有否定的词，但是所有的名称，所有口里面说出来的语言，都遣除了它的违品；遣除其违品而运用的缘故，所以这些词语都具有特定性。

怎么具有特定性呢？因为每一个词，都有与其他词不同的违品要遣除。比如我们平时说：你用瓶子给我端水来。那么对方就知道：噢，他需要的是水，而且这些水不能用其他的东西带来，应该用瓶子来装。如果我没有说用什么器皿，只说你给我把水端过来，他就会随随便便用一个器皿把水端过来。因为，每一个语言都有其特定的意义。

如果我说：给我把瓶子带来。他就知道，只要瓶子，里面不用装其他什么东西。如果我瓶子、水什么都不说，只说：给我带一个东西来。他就知道，瓶子也可以，非瓶子也可以，外面的转经轮、念珠、水瓶以及U盘等等，什么东西都可以，反正拿一个东西过来就行。甚至他会想：我的头发拿一点过去也可以，或者我的胡子扯一根给他也可以。所以，每一个语言都有其特定性，这个一定要搞清楚。

《释量论》中也是这样讲的，每一个词句都有破立两种作用。比如说你把某个东西给我拿来，是的东西他会拿来，不是的东西他就不会带过来。或者说把水带过来，他知道水是需要的，水以外的事物就不会带过来。所以，人与人之间的沟通是在遣余的基础上进行的，大家应该好好地思维一下。



你们也不要认为：这与我们的日常修行没有什么特别的关系，因为它并没有讲到我的嗔恨心、贪心怎么样对治，我现在最需要对治这两个恶心，而你们所宣说的遣余与这两个好像没有直接关系啊！我们可以这样回答，大慈大悲的佛陀给我们做的开示，不一定都是讲你的毛病。佛陀通过不同途径让我们认识事物的真相、心的真相；而且在名言中，让我们了知应以什么心态来了解对境的状况。如果知道这些，那么名言当中很多问题，我们就会一目了然。因此，我们一定要学懂遣余的有关道理。

当然，关于堪布阿秋对格鲁派的驳斥，以及他的一些探索、分析，在其论典当中是有的，这里就没有必要广说了。总而言之，我们一定要把遣余中语言跟外境的关系搞清楚。

Chapter 24

现在讲《量理宝藏论》第四品中对遣余的几种诤论，今天讲第三个诤论。

辛三、遣除无有所断不能运用遣余之诤：

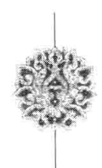
所知等词无所遣，彼者否定实相违。

对方向我们提出辩论：你们因明派说，遣余要断除它的一切违品，只有断除它的违品才是遣余，比如我们说瓶子、柱子等时，非瓶、非柱等违品已经断完了，这样才安立它为遣余；但是，世间当中有些词并没有它的违品，如所知等。大家都知道，所知的范围非常广，有实法和无实法全部都包括在里面；还有一切、全部、所有、无余等，它们包括一切万法，所有的法已全部涵盖无余。这样一来，它以外的法根本不存在。既然你们的遣余要断除它以外的法，而一切万法中不包括的法在整个世界、整个轮涅当中都是不存在的，那么就会出现它没有违品、没有所断的过失，因为它根本没有可否定的对境。既然没有对境可否定，那就存在这样的情况：有些词有遣余，有些词没有遣余，这与你们的观点明显相违。

对方给我们提出了这样一个问难，下面作者对他们进行回答。

彼纵无余有实法，然有假立而否定。

实际上，对方这样的辩论是没有任何意义的。当然从事物



本体的角度而言，除了这个法的本体以外并没有其他的法，但是我们所谓的遣余，并不是在事物的自相上安立的。如果在事物的自相上安立，所知以外就没有其他的法了，如是就会出现不存在违品的过失；但是我们所谓的遣余，前一段时间也讲过，这是分别念的一种缘取方式，在这种情况下，即使所知不存在它以外的法，但我们在分别念前可以这样安立。比如说这个所知，它里面已经包括了所有的法，从事物的自相而言，所知以外需要排除的其他法是没有的；但是这一点在分别念前可以建立，所知以外的东西全部排除。比如说柱子建立起来的时候，柱子以外的法在心里面就排除了；同样的道理，所知也好，一切也好，这些词语在我们的分别念当中其实也可遣除其他法。

当然，这个问题主要是由于因明前派为主的一些论师，他们一直把总相和自相混在一起而导致的；也就是说，他们认为所谓的遣余在事物的自相上是存在的。如果真的是在事物的自相上存在，那么除了所知以外，就没有别的法了，这样所知虽然建立起来了，但却没有可否定的法了，就会有这个过失。然而所谓的遣余，是在我们心里面安立的，既然在心里面安立，就根本不会有上述不存在违品的过失。

并且诸如此类，如微尘无穷分的过失、法相无穷的过失、推理无穷的过失等都不能成立。为什么呢？因为这些全部是在心中安立的，或者说是由分别念假立进行操作的。我们在前面也讲过，分别念当中，一个法分为众多也可以，众多的法归摄在一个当中也可以，这没有什么不合理；而如果我们在自相上进行破立，就会招致上述种种过失。但我们在自相上并没有破立，因此你们所说的过失是不能成立的。

当然，从表面上看，他们似乎说得有道理。你看，瓶子以外还有柱子、牦牛等，这些东西都是瓶子遣除的对象，但是“一切”完全不同，除了一切法以外并没有什么可遣除的，那这个问题怎么回答呢？可能有很多人会这样想。但实际上遣余仅仅是分别念的一种缘取方式，你只要懂得了这个道理，所有的问题就可以迎刃而解了。其实，问题的关键就在于外道与因明前派不懂总相和自相的差别，将它们混在一起。这样一来，我们在总相上进行破立的时候，他们认为是在自相上进行破立的。如果真的是在自相上破立，那肯定会有这种过失，但我们并不是在自相上进行破立，因此就遣除了上述的所有过失。

辛四（遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤）分二：一、宣说对方观点；二、回答。

壬一、宣说对方观点：

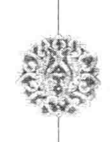
谓若汝之彼反体，乃有实法同共相，

无实则无必要力，是故反体无所需。

这是在反体方面的一个辩论，实际上也是遣余的辩论。因为在《量理宝藏论自释》当中明确讲到：遣余和反体在某些时候是一个意思；《释量论》和《释量论自释》当中，都有遣余跟反体在某种条件下是一个意思的说法。

那么这里如何对反体进行辩论呢？对方给我们提出这样一个疑问：你们因明派承认的反体（遣余）是有实法还是无实法？柱子本体建立的时候，柱子以外的事物全部排除，这种遣余（反体）到底是有实法还是无实法？

如果你们认为，这种反体是有实法，那肯定不合理。为什么呢？如果柱子的反体是有实法，那就会招致承许共相为有实



法的全部过失，就会变成跟共相（总相）的辩论一模一样，以可见不可得的推理可以推翻。也就是说，反体有实法如果存在，那应该遍于所有的别法，每一个别法上面应该有一个实有的总法，但以这种方法进行观察的时候，你们所许的遣余在每一个有实别法上面是根本没有的。因此，你们的观点就会存在第三品里面破总法的全部过失。

如果你们说反体（遣余）是无实法，那它就没有一点能力，没有一点必要。比如说，柱子的反体如果是无实法，那它就跟石女儿和兔角一样，没有本体的缘故，作用也没有，力量也没有，什么事情都做不了。那这样，你们所谓的反体或者是遣余，到底指的是什么呢？实际上一点必要都没有。

对方给我们提出这两个疑问：承许反体为有实法，那就跟前面第三品中的总法一样，没有必要。承许反体为无实法，无实法是没有实体的东西，这样说也没有任何必要。下面，我们通过两个方面进行回答。

壬二（回答）分二：一、破其他答辩；二、自宗答辩。

癸一、破其他答辩：

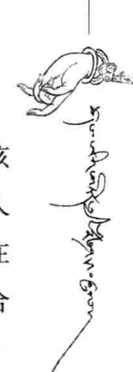
破其他答辩，是破除藏地雪域派个别论师的观点。雪域派论师对他们的回答，萨迦班智达不满意，在这里进行破斥。

因明前派前期的部分论师，还有一些外道，他们持对方观点。下面，藏地夏瓦秋桑等个别论师对他们做出回答。

于此藏地多师许，有实反体为有实。

若尔则于总所说，此种过失难消除。

大家在学习因明的时候，思路一定要理顺。看到别人提出



的问题，你先不要看下文，应该自己想一想，如果是我，我该怎样回答。刚才，遣余到底是有实法还是无实法的问题，别人在路上挡着你，给你提出这样一个问题，你怎么回答？我现在没空，我生病了，我今天不回答……这样的回答方式不太合理，你必须要有理有据地做出回答。

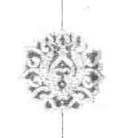
大多数藏地雪域派的论师，如夏瓦秋桑等，还有后来格鲁派里面学《因类学》的部分论师，他们认为：无实法的反体是无实法，比如石女的儿子，它的反体是无实法，因为它本来就没有什么建立的，无实法的反体（遣余）就是无实法；而有实法的反体是有实法，比如柱子，它是有实法，有实法柱子的反体应该是有实法，如果不是有实法，那反体就没有力量和作用了。

萨迦班智达对上述回答不太满意，下面就予以遮破。

“若尔”，如果这样，那于“总”所说的过失就难以消除。这里，总法、反体、遣余基本上是一个意思。只不过在不同的场合当中，有不同的理解方式，实际上就是一个意思。

我们前面对外道进行遮破的时候讲到，鸱枭派或胜论派认为总法和别法异体，而数论派为主的其他外道则承许二者一体。总而言之，他们都认为：所谓的总法是实有存在的有实法。比如说总法瓶子是实有的东西，它遍于金瓶、银瓶、铜瓶、铁瓶等所有的瓶子；也就是说，所有的瓶子上面都有一个总法。

下面，我们对它进行破析：你所许的总法到底是遍于所有的别法，还是遍于个别的别法？如果遍于个别的别法，是不合理的。如果遍于所有的别法，那是每一个别法上面有一个总法，还是一个总法遍于所有的别法？这种方式，我们前面观



察过。

如果我们佛教宗派承认所有的反体是有实法，那我们对外道就没办法破斥，因为我们自己也承认总法是有实法。这样一来，我们破斥外道就非常困难，根本没办法破斥。怎么没办法破呢？下面的理证非常重要，大家应该记住。这个偈颂表面看来只有一句，但这一品当中，如果下面的理证方式没有搞懂，恐怕最根本的要领很难掌握。

怎么难以遣除呢？下面进行推理。

遮遣非树彼有实，若是沉香余非树，

余若是树沉香非，彼之自性非他故。

这个推理表面看比较简单，但很重要，所以大家一定要搞清楚。

在讲解之前，我首先将前面的辩论简单重述一下。对方提问：柱子的反体或者遣余，到底是有实法还是无实法？是无实法，就没有作用；是有实法，则会出现总法实有的全部过失。藏地的个别论师给予回答：无实法的反体是无实法，有实法的反体是有实法。萨迦班智达破斥这种回答：如果这样，我们佛教对外道总法实有的观点就没办法破斥。

为什么没有办法破斥呢？颂词当中这样讲的，如果遮遣非树的反体是有实法，那这种有实法跟沉香树是一体还是他体？如果这个有实反体跟沉香树是一体，那么其他的树就不是树了，即檀香树、柏树、松树等其他树就不应该是树了。为什么呢？因为树的有实反体与沉香树无二无别，而沉香树的微尘与特质，跟其他任何树不可能有同体的关系。这样一来，整个世间就只剩下沉香树了，其他的树就不是树了，有这种过失。反过来说，如果有实的反体与沉香树是他体，而与檀香树、柏树

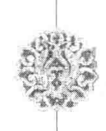


等树为一体，那么檀香树等其他树就变成树了，因为非树的反体跟檀香树等是无二无别的缘故。这样一来，檀香树等应该是树，而前面的沉香树就不是树了。为什么呢？因为檀香树等的本体跟沉香树的本体永远也不可能有一体的关系。这一点，我们也可以看得出来。虽然有部宗和经部宗的观点略有不同，但在色法的成分上没有什么差别，都认为它是由四大——地、水、火、风，再加上色、香、味、触（没有声尘），共八种微尘组成；虽然沉香树与檀香树上面都有八种微尘，但沉香树的八种微尘与檀香树的八种微尘毫无关系；这样一来，它们之间不可能存在一体的关系。既然没有一体的关系，此时遣除非树的有实反体如果与沉香树无二无别，那檀香树就不是树了；反之，遣除非树的反体如果与檀香树一体，那沉香等其他树就不是树了。这个过失依然存在，无法避免。

当然，这个问题刚开始的时候有点难懂。的的确确，我都是在年轻的时候，花了一定时间以后才明白的。但因明中所讲的这些道理一旦通达以后，就是这么一回事了，再也没有更深奥的地方了；它并不像中观和密法的境界那样，有时候觉得懂，有时候又觉得不懂，有这种感觉。但不管怎样，因明的推理方式还是很重要的。

这里的推理方式跟前面破总相实有的推理方式，是完全相同的。尤其是在这一品当中，主要分析的就是外境物质上有没有自相遣余的问题。

如果外境物质上有自相遣余，那会有很多过失。为什么有这么多的过失呢？因为，遣余实际上是我们分别念的一种缘取方式，并不是真的要在事物的本质上遣除一个法、建立一个法，事物的本质上是没有破立的。前一段时间也给大家讲过，



《释量论》当中说：一个事物的本质不可能跟其他事物的本质混杂在一起；在事物的本质上根本没有建立一个法、遣除一个法的作用。

任何一个法，它都安住在自己的本体上。但是当我们要建立一个法、遣除一个法的时候，就得在分别念中进行操作了。可是外道和因明前派的很多论师，他们根本没有搞懂这个道理，认为在事物的本质上有破立的关系。如果在事物的本质上有破立的关系，这个颂词所讲到的过失，对方就不可能遣除。

刚才，我们是以树木为例来进行分析，说明事物的自相上有遣余存在不合理，或者说断除非事物的反体是有实法不合理。我们换一个角度，在其他事物上进行观察也可了知此理。

比如“人”，人的反体是有实法还是无实法？如果你说，人的反体是无实法，这是可以的。遣余实际上就是无实法，因为它的反体是我们在分别念当中假立的。但是，如果像外道和因明前派论师所说那样，遣除非人的反体（即人的反体）是有实法，那我们可以对此进行观察，遣除非人的反体（遣余），跟男人是一体还是他体？如果这个反体跟男人他体，除了男人以外还有人的总相实有存在，那么应该以正量得到，但是现量比量都得不到的，所以这一观点肯定是不合理的；如果你说，遣除非人的反体跟男人一味一体，那么除了男人以外，女人应该不是人了（你们不要笑啊！笑的话呢，说明你可能还没有考虑明白）。为什么呢？不管是男人的微尘也好，心也好，什么都不可能与任何女人一体。世间当中，任何一法都安住于各自的位置上，不可能与他法成为一体。但你们刚才承许遣除非人的反体与男人一体，而男人与女人又不可能同体，这样一来，女人就不是人了；如果你说，这个反体跟女人是一体，那么与



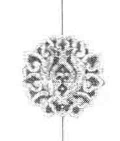
男人肯定不是一体，男人就不是人了。如果将反体承认为实有，就有这种过失。

而萨迦班智达自宗不是这样的，所谓的人就是我们分别念假立的一种概念。这种概念是无实法的原因，男人上面具有人的概念也可以，女人上面有人的概念也可以，这样根本不会存在任何过失。

有些人可能这样想：遣除非人的反体有很多，男人也有这种有实法的反体，女人也有这种有实法的反体。但这种说法是完全不可能的，为什么不可能呢？因为你们承许，遣除非人的反体是有实法的原因。如刚才所讲那样，瓶子反体的假立概念在金瓶、银瓶上面都可以有。但是，如果真正瓶子的有实反体存在，当它与金瓶无二无别的时候，就永远不可能与银瓶无二无别，瓶子的这种有实反体被金瓶已经占据完了，银瓶根本不可能再有瓶子的实体了。

这个问题，你们应该好好考虑一下，过一段时间，我们还要在这个问题上面探讨。如果这个问题没有搞懂，这一品当中的很多问题就非常困难。如果你把这个推理方式弄懂，内心当中真正觉得：遣余、反体和总相全部是分别念来安立的，这一品当中的很多问题就比较容易。如果是在分别念中，遣余和总相都可以安立。同类的事物都有一个总相，这种概念能遍于自己类别的所有别法当中。如果我们承认遣余在事物的自相上真实存在，那这种道理就非常难解释。

前面也讲了，克珠杰尊者和麦彭仁波切，他们在论典中都承许自相的遣余，但这种外境事物的自相遣余，只不过是从名言的角度来讲的；在事物的实质上、本体上没有什么可遣的，“我要遣除你”，这样的破立关系在事物的本质上根本没有。本



论五、六品当中一再说，相属和相违只是我们在分别念中假立的。有些人可能会这样想：怎么会是分别念假立的呢？你看火与烟，它们应该在本质上有能生所生的关系。对于这个观点，我们下面会破的。分别心上，可以有相属与相违的联系；而在物质的本质上，烟与火之间没有任何联系。同样的道理，每个事物的本体跟其他任何事物不可能混杂而存在，遣除、建立都是由分别念假立的而已。

这样一来，对于世间当中，所有破立全部是依靠分别念来进行操作的这一点，我们会深信不疑。学习因明以后，我们应该懂得，外境是如如不动的，全部都是心在假立。在《坛经》中讲到有两位和尚辩论，一个人说是幡动，一个人说是风动，后来六祖大师说，不是其他在动，是心在动。真是这样的，外境当中，相违与相属、破与立，这些全部是没有的；但我们心里面，的的确确有很多的破立。你没有懂得这种关系，一直认为外境当中真实有破立，那这是搞错了。所以，因明如果稍微讲得深一点、细一点，可以直接进入唯识宗的观点。麦彭仁波切说：在抉择名言实相的时候，按照真相唯识的观点非常合理，其原因就在这里。

这个问题，希望大家再三考虑一下。刚才这个颂词，遣除非树的实体，如果与沉香树是一体，檀香树等就不是树了；如果跟檀香树等是一体，沉香树就不是树了。为什么呢？因为自之本体非他故，这是最根本的一个原因。同样的道理，金瓶的本体跟银瓶不可能有同体的关系，如果遣除非瓶的反体与金瓶是一体，那银瓶就离开瓶子的范围了，但这种过失谁也不敢承认。因此，我们千万不能认为：总相在事物上存在，遣余实体存在，反体是有实法。

萨迦班智达在这里不太满意，认为因明前派的有些论师根本没有了达法称论师的究竟密意，但还认为自己在弘扬因明，其实你们到底在干什么呀?

下面是暂停偈。萨迦班智达和他们辩论，感觉有点累了，所以要暂停休息一下；也就是说，有些论师一直在讲，然后中间要稍微休息一下，喝个咖啡。开玩笑啊，萨迦班智达那时候，肯定没有咖啡，所以用暂停来休息一会儿，是这个目的。

受持法称意趣者，反而破斥大师理，

如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中。

他这里说，凡是认为共相、反体实有的这些人，实际上根本没有通达法称论师的观点。为什么呢?法称论师在《释量论》当中一再强调：所谓的总相不可能是有实法，应该是无实法，并且通过七个（或者八个）理证已经做了圆满的抉择；而且所谓的总相、反体、遣余是一个意思，他们全部是无实法。不仅是《释量论》，在《因明七论》的其他相关论典当中，这个观点也说得非常清楚。所以，你们因明前派为主的这些论师们，自认为是在守持法称论师的观点、意趣，但实际上根本没有通达。

在因明学界，不管是藏传因明，还是汉传因明，任何一个因明学者，不承认法称论师观点的，一个也没有。当然，这种情况在藏传佛教中比较普遍，无须多讲；前一段，我看了一些汉传佛教的因明书籍，不管是翻译者，还是研究者，他们主要的依据、最终的依据，就是陈那论师和法称论师的论典，都将陈那论师和法称论师看作因明学中最主要的传承上师。应该说，研究佛教逻辑、佛教推理的人，对世间两大理自在王的法语是没有不承认的。为什么呢?因为在释迦牟尼佛教法的六大

庄严当中，真正把因明教法在人间弘扬开来的，就是这二位尊者；也可以说，因明教法是依靠陈那论师和法称论师的加持和弘扬，才在人间出现乃至兴盛的。

你们因明前派为主的论师们，虽然自认为在守持法称论师的意趣，可是你们在守持的过程当中，并没有对法称论师观点的弘扬作出贡献，反而将法称论师根本没有承认的、明显遮破的"垃圾"拿来当作自己的装饰品，而建立自己的宗派，这是非常不应理的事情！

当法称论师遮破对方观点的时候，你就一直站在外道的观点，对法称论师充满忿恨，并对法称论师究竟无垢的观点进行驳斥、遮除，这就像栖于林间的猴群，将不净粪洒在自己的住处一样，非常不合理。猴群本来住在郁郁葱葱的森林当中，但是它根本不爱护自己的住处，整天将不净粪洒在林间，染污自己的住处。这些人就像猴群一样，口口声声说自己是因明宗派，在受持法称论师的意趣，但实际上却在染污自己的传承上师，真是特别的可怜！因此，后来的一些论师，经常用猴子来比喻对传承上师不恭敬的人，或者对自己的寺院、自己的宗派进行破斥的人。

萨迦班智达在不太满意的时候，他往往会用旁生为喻来批评人，如老猪、猴子、牦牛等，学过《格言宝藏论》的道友都应该知道这一点。此处的意思是说，这些人跟猴群没有什么差别，自己居住的地方本来应该好好保护，但他们不但不保护，反而进行染污，这是应该受到呵责的。因此，我们后学者，对自己的传承上师，对自己教法来源的大师们应该恭敬有加，不应该染污他们的观点。

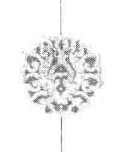
癸二、自宗答辩：

反体不成有实法，若析心识缘取式，
一切有实皆具足，是故遣余无此咎。

我们自宗所承认的反体，根本不会像上面论师所承认的那样，成为有实法。如果反体是有实法，那就说明遣余在外境当中存在；如果遣余在外境当中存在，那沉香树和柏树就变成一体，因为遣除非树的树木反体，实际上在每一棵树上都是存在的。或者说牦牛和其他动物也变成一体，为什么呢？因为这个所谓的牦牛，它已经遣除非动物，这个遣除非动物的有实反体，在老狗等其他动物上也是存在的。这样一来，所有外面的动物要么本质一体，要么一个也不是旁生了，有这个过失。因此我们自宗根本不会承认，遣余是有实法，反体是有实法。

如果我们以心进行分析，所谓遣余就是一种缘取方式。它是怎样缘取的呢？就是把总相和自相误认为一体进行判断的。这一点，在同类的所有事物上都具有，柱子也好，瓶子也好，它们上面都具有。心缘取的时候，把事物的总相和别相混在一起，这样的概念能遍于它的所有别法，这一点的的确确是存在的。所以，我们自宗在真正建立法称论师无垢观点的过程当中，根本没有对方所说的过失。

因为我们承认的遣余，就像学中观时所讲的中观应承派的观点一样，别人怎么样讲，我们都可以分析。你说的遣余是在本质上安立还是在分别心上安立？如果在分别心上安立，遣余可以成立。比如遍于所有金瓶、银瓶等的瓶子，我们可以承认。这种瓶子不是有实法的缘故，在分别念面前可以遍于所有的瓶子；如果在本质上安立，就不能遍，不能遍就会出现遣余不能遍于同类法的过失。因此，我们自宗所承许的反体肯定不是有实法。不是有实法就没有你们所讲的这些过失。



由此纵说一词语，亦具破立二功效。

我们自宗这样承认：任何一个词语，任何一句话，比如我们说瓶子、树木、旁生等，它们都具有两种功效。哪两种功效呢？建立它自己的本体，排除它以外的法。任何一个人说出的话，都有这两种功效，或者说任何语言都有这两种功效。比如我说："用瓶子给我倒水。"别人就马上知道，盛水的应该是瓶子，不是锅等容器，这样就马上遣除了违品，建立了它自己的本体。如果我光说给我倒水，那瓢也可以，碗也可以，反正倒上水就可以。所以，每一个词语都有这两种功效。

有时候我觉得，不要说我们人的语言，车的喇叭声也有这种功效。路上过的时候，双方司机互相打招呼："嘟嘟！"表示"你好！再见，我走了！"等等，就直接过去了，是用这种语言来建立与遮破。虽然不像我们人说话那样，什么再见、快让车、快快快等，但它确实具有这两种功效。如果前面堵车了，"嘟嘟、嘟嘟……"表示"快过去、快过去，不要堵、不要堵。"汽车的嘟嘟声应该有这种功效。

当然，不同语言有不同的表达方式，这跟习惯有一定的关系。虽然汉语、藏语、英语等的表达方式不尽相同，但任何一个语言都有破立的作用，这一点是相同的。但这两种作用并不表示正在做事情，这一点一定要搞清楚。我们不要认为，说瓶子的时候，就真的建立一个瓶子，瓶子以外的东西全部挡住。就像门卫一样，他自己可以见上师，其他人不能见上师，被挡在门外，不是这样的。语言并没有亲自去做，一些讲义和注疏当中都是这样说的。但是语言确实有两种功效，人们说出任何一个语言的时候，它能建立它自己的本体，并排除它以外的法，具有这样的力量。

这样一来，对方产生疑问：按你们的讲法，那语言实际上就成了破立两者的作者。比如说瓶子，瓶子的自体依靠我的语言得以建立，瓶子以外的东西全部被挡住。很明显，这一句话就成了破立的作者。

实际上，并没有变成正、反两方面作者的过失。为什么呢？下面进行回答：

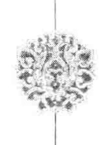
二法不容是一体，反体本性不成立，

是故依凭说反体，成立自体之有实。

我们可以这样回答：任何一个语言根本不会充当作者，因为二法不可能在一体中容有。比如我说瓶子，瓶子的本体是自相有实法，遣除瓶子以外法的反体是无实法。在一个事物的本体当中，既是有实法又是无实法，这种情况不会有的。又比如说树木，树木它自己的本体建立的时候叫做树，它遣除非树的部分叫做反体，也叫做遣余。一个是有实法，一个是无实法，没有这两个合在一起的情况。

在我们分别念面前，建立瓶子的时候，非瓶已经遣除，好像有这种感觉。但实际上，我说瓶子，瓶子的本体已经建立，这时遣除非瓶的反体跟瓶子的本体，并不是以无二无别的方式存在，这种情况肯定是没有的。

有些人可能认为：瓶子是真实的瓶子，它本身就具有遣除柱子等非瓶的功用，所以遣除非瓶的反体跟瓶子的本体就是以无二无别的方式存在。我们回答：并不是这样，我说瓶子的时候，遣除非瓶的功用虽然存在，但这只不过是在分别念中进行的，我把自己的概念总相误认为瓶子的自相，口里面说瓶子，这时就排除了心里面瓶子以外的其他法，所以遣除非瓶的反体完全是无实法，不可能与有实的瓶子是一体。



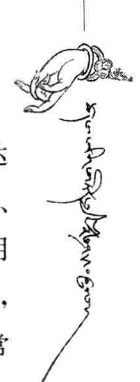
反体的本性为什么不成立呢？如果反体真实成立，我说瓶子的时候，遣除非瓶的反体就会真实出现，但没有这种情况。是怎样的呢？我一说瓶子的时候，瓶子的语言就间接排除了瓶子以外的所有法。由此看来，遣除非瓶其实就是一种总相、一种反体，这个总相（反体）并不是实有的东西。

凭着我们的想象说瓶子的时候，瓶子的语言实际上就是遣余。这个时候，瓶子的自体可以建立起来，在我们的心识当中，或者在我们的词语当中完全可以建立。

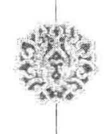
因此，任何语言根本不会成为破立两者的作者，不会有这个过失。大家应该以这种方式来理解。

现在我们还没有学《因明七论》，《量理宝藏论》也还没有学完。我看个别人刚开始的时候非常精进，并说“我一定要学通因明”，但现在却开始有些松懈；网上的佛友也是，刚开始的时候，学因明的兴趣特别大，后来一个接一个地掉到《大圆满前行》上来了。当然，学习《大圆满前行》也很好。刚开始的时候，我也想过，很多人不一定能学懂因明。但有些人说：“我正在学因明，我正在研究逻辑！”听起来倒很舒服的，但任何一个学问，没有下一定工夫是很难通达的。

学习因明，对比较聪明，有一定智慧的人来说，是非常有意义的。所谓的因明对世间的名言分析得相当清楚，因此，如果没有一定的智慧，学起来肯定非常困难。但是如果你真正懂了以后，对世间当中的一切万事万物，也即世间名言，就会有一种豁然开朗的感觉，应该说那时对什么法都不会愚痴。就拿我们刚才讲的一些道理来说，它牵涉到世间的语言学，但现在的语言学根本没有讲得这么清楚；有些因明知识也牵涉到心理学，比如心类学；还有世间的宇宙学、社会学、经济学等，它



们有很多问题直接或间接包括在因明学当中。因此，如果通达了因明学，那世间当中人与动物的关系、语言与心理的关系、人与自然环境的关系等，很多学问会通达的。所以，学习因明对有智慧的人来讲，有非常大的利益。我们这里有些老年人，虽然听得不是特别懂，但态度很好，表情非常不错，我也非常开心！



Chapter 25

下面我们继续学习因明，现在讲到遣余的五种辩论。其中前四个已经讲完了，今天是第五个问题。

辛五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤：

谓诸异体若无总，莲花以及蓝色等，

诸法不汇一体中，由此应成同体无。

胜论外道以及佛教中的个别论师认为：应该有一个共相存在并起作用；而且这个实有的共相，是由众多紧密联系的不同法聚集在一起而形成的。也就是说，这个实有的共相必须存在，如果这样的法没有存在，那就非常不合理。就像世间上有金瓶、银瓶等许许多多的瓶子，这些异体的法集合在一起，就应该有一个总相的瓶子存在。

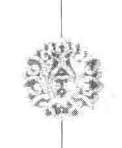
如果不同法汇集在一起的总法不存在，那就不合理。比如青莲花，从细微的角度而言，它是由色香味触等八种微尘组成；平时人们也说，青莲花既是蓝色的，又是有味道、有香气的，它既是花朵，又是有为法等等。可见，青莲花是由许许多多法聚合在一起而形成的。这就说明，有总体实有的法存在。如果没有实有的总体法存在，那这么多的法全部聚合在一起而成为同体，就是不应理的。具体而言，如果实有的总体法不存在，那它既是青莲花，又是蓝色的，又是有为法，又是有味道、有香气的，这些不同特征的法聚合在一起，并以同体的方

式存在，就是不合理的了。其实，对方之所以要举出由许许多多法聚合在一起而形成同体法的理由，就是要证明，有一个能涵盖所有别法的实有总法是真实存在的。这种总法也可以叫总的反体，也可以叫总的遣余。

如果没有这样的一个总法摄集它们，那这么多的法不可能成为同体的一个法。比如说我是一个汉族人，那我既是汉族人，又是出家人，也是东方人，还是有为法，也具有生命等。这许许多多的法，在我一个人身上具足，如果没有一个总法摄集，那这是不可能的。如果有一个总法，那所有这些别法才能被无余涵盖。比如说青莲花，它里里外外所有不同特征的法，可以全部包括在一个青莲花当中；具体来讲，青莲花的花瓣、花叶、花蕊、花枝、花茎等，以及它的颜色、形状、味道等，所有这些部分或特征全部包括在一个总的青莲花当中，对方一直这样认为。

当然这个辩论，实际上是由于对方没有领悟到总法和别法之间的关系而造成的；再加上，心里的概念总法与外境实际的自相，我们是将这两个误认为一体而取境的，如果没有了解这个概念，肯定会产生这样错误的认识。

除了佛陀和这些因明学家以外，现在世间上，有许许多多科学方面的学者。不管他们研究的是地理、物理、数学、化学，还是社会、政治、经济、军事，他们的内心时常处于一种矛盾或迷惑之中。这是因为，他们在研究的过程当中，始终分不清内心与外境的差别。实际上，世间的诸多问题，都是分别念在作怪，它将一执为多、多执为一，出现种种变化；但是他们始终不明白这种道理，反而认为在外境当中有这么多的破立，这样以后，他们虽然做了许许多多的研究，但很难真正了



知事物的真相。因此我们认为，不要说在胜义当中，就是名言当中的许多研究，因明也是不可缺少的。也就是说，想要通达任何一种学问，因明的知识都是必须具备的。我看见国外的一篇论文当中是这样说的：自古以来，在藏传佛教的历史长河中，有无数的高僧大德涌现于世，这些大德没有一个不精通因明，应该说他们对五部大论都精通，但对因明更为重视。回顾历史，我们就会知道，没有一个高僧大德通达其他万法而不懂因明，这样的大德是没有的。所以，我们应该研究因明这种学问。对于一个修行人来讲，闻思因明的确是不可缺少的。

当然，因明当中主要宣说的并不是胜义谛。在《集量论》当中，也有这样的观点：依靠因明并不能了达胜义空性，因为胜义空性在因明中并没有宣说，但是依靠这样的名言梯阶能踏上解脱（涅槃）的高楼。在龙猛菩萨、静命菩萨以及其他中观论师的诸多论典当中，都是这样讲的。因此，我们现在这种对名言的了解，是非常重要的。

表面上看来，对方真的有道理：青莲花既是蓝色，又是有为法等，这么多的法集聚在一个法上面，应该有一个总法存在啊！如果总法不存在，那我们为什么认为有很多不同法聚在一起的同体法呢？所以，在实际外境当中，应该有一个总法控制它们、束缚它们。

实际上，这是我们没有以正理辨别的原因导致的。我们通过学习因明，尤其是遣余品，能了解许许多多的知识。如果真的将第四品的道理了解，就会知道：我们众生不管耽著什么样的法，全部是在迷乱当中操作的。这一点，会很容易了解。我们往往认为：外面的很多法在实际当中存在，它们有不可分割的联系。但实际上，这全部是分别念在作怪。虽然在名言当

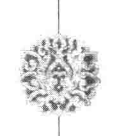


中，每一个法都有像牛角一般互不混杂而存在的自相，但是它的破与立、形成和毁灭等，与我们的分别念有非常密切的关系，即全部是在分别念上安立的。因此，通过这样的学习，我们能间接通达一切万法虚幻的意义，也能通达世俗的真相。

所谓的因明，它应该是一种无欺的知识，或者说是一种无欺的意识；既然是无欺的意识，那它所判断的对境就肯定没有错谬。因此，大家在学习因明的过程当中，通过方方面面来分析的时候，越分析越会对无等大师释迦牟尼佛的教义生起信心。以前，一位印度论师在其所做的《释迦牟尼佛赞颂文》当中这样讲道："当我对外道的教义越来越深入分析的时候，对本师释迦牟尼佛的信心就越来越强烈！"同样，我们也应该生起这样的想法。

现在世间的一切学问，包括我们自己在小学、中学以及大学等高等学校里面学的知识，这些知识与佛教知识比较起来，存在很大的差异。因为它们所能讲出的道理，以佛法完全可以解释，也就是说，它们统统可以包括在佛教的知识当中；而佛教里面阐述的诸多甚深道理，以这些知识根本无法解释。

以前的根登秋佩大师，他在一篇《佛教与科学》的论文当中这样讲道："首先，佛教与科学可以以平行的方式赛跑；但到了一定的时候，科学就累得跑不动了，而这个时候，佛教还有能力不断地向前奔跑。"意思是什么呢？就是说在研究过程当中，不管研究物质也好，研究心的领域也好，佛教不能解释的事物是没有的，他能非常圆满地解释一切万法；而科学虽然在其所研究的领域范围之内，它有能力做出解释与回答，但到了一定的时候，到了最深的研究领域，也就是超越我们凡夫的境界，超越现代科学仪器能力的时候，它就无能为力了，在那



个时候，科学就劳累得倒下去了。比如说通过科学观察心的奥秘，观察入定禅修的不可思议境界，观察物质的形成与毁灭，不要说这些领域的胜义谛，就是到了名言谛的一定阶段，科学就会倒下去的。

之所以这样讲，并不是我们自赞毁他，谁的宗派当中有真理，就应该随学这个宗派。我们并不认为：因为我们是佛教徒，所以我们要大力弘扬佛法，不管有理无理，一定要高举佛教的旗帜。没有这个意思，只要是真理，不管是哪一个宗派所讲，我们都应该接受。

在这种用真理来观察的场合当中，我觉得佛教回答不上的问题是没有的。但是，佛教徒的知识水平各不相同，有些佛教徒的知识跟得上佛教的教义，他根据佛教的教义，就可以回答得一点错误都没有；而有些佛教徒，以他的知识水平，并不能完全了解佛教的甚深道理，虽然他也是佛教徒，但是他所说的话，能不能圆满解释佛教的真理呢？不一定的。我们遇到的佛教徒当中，有些可能笨一点，有些可能聪明一点。如果让一个特别笨的佛教徒作代表，来解释佛教，他不一定能说明白。

生活当中，就有这样的情况。原来有两母子，他们在一起随便聊天，在说话的过程中，母亲表现出对佛教有信心，认为前世后世应该存在；这时，儿子告诉她："妈妈，你不要信那些，应该相信科学！什么前世后世，肯定是不存在的！"这位儿子自认为代表科学，但实际上科学里面对前后世到底是怎么说的、怎么判断的，他根本不知道。

学过一些知识的人都知道，科学里面对前世后世大多数是不破不立的。有些虽然去研究，但根本没有找到前后世不存在的理由；有一部分科学家认为，前世后世的确存在，其中有人

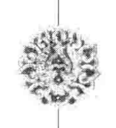


是通过二十多年的研究，有人是通过长达四十多年的研究才证实的。可是那个儿子认为自己很年轻，应该对母亲说一个正规的教言：你一定要相信科学啊！但他所谓的相信科学恐怕有些盲目，因为就连他自己都不知道科学里面在说什么。这样能不能代表科学呢？我们认为不能代表。

同样的道理，佛教中也是如此。有些人根本不懂佛教的道理，不说因明、中观这些很深的法，仅仅是一些加行、一些简单的观想方法和禅修，他们也不懂。他们没有依止过上师，也没有修行的亲身体验；更不用说，通过修行获得证悟，这一点肯定是说不上的。虽然什么境界也没有，但表面上，他披着藏传佛教或者汉传佛教的法衣。这样的人能不能代表佛教呢？肯定不能，其他人也不应该依靠他的学说。讲了这么多，已经离题千里了，也不知道说了什么。

总之，我们学习因明，千万不要变成学术研究。学术上的研究，听起来虽然比较好听，但对我们的信心和解脱没有特别大的关系。因此，我们学习任何一部论典的时候，一定要把握自己的信心。通过学习因明、中观，乃至俱舍等论典，一方面要认识释迦牟尼佛的伟大；另一方面，应该想尽一切办法，以全部学问来认识自己心的本性，从而彻底了知众生都在做梦。

表面上看起来，这个青莲花的颜色、形状，我判断得没有错啊！但实际上，我们众生一直处在迷惑当中。不说别的，就说我们认为青莲花上有很多很多的东西存在，这些东西全部连在一起，从这一点就可了知，外境跟我们心识的关系，全部都处在迷乱当中，一定要深深认识这一点。如果你觉得没有迷乱，这是真实的东西，那你可以站起来跟我辩论，看你有什么样的理由能证明不是迷乱的。如果你真能举出一个不是迷乱的



理由，一切都是真实的显现，那当然很好。我们也不愿意，这么多的众生都在做梦，都在痴人说梦。虽然不愿意，但实在也没有办法，无明习气毒药的力量是极为强大的。在这样的迷梦当中获得苏醒，这是许许多多众生梦寐以求的愿望！

下面是对他们的真实回答：

青莲蓝色非异体，遣余分之又摄集，

分别识前乃同体，非取自相根行境。

萨迦班智达在这里说：青莲花和青莲花的颜色（蓝色），在外境当中并没有以异体的方式存在；认为它们两个是分开的，或者以异体的方式存在，这是在分别念上安立的。

有些人可能这样认为：怎么说异体不存在呢？应该是存在的。它的颜色、它的形状、它的每一个微尘都是分开的。当然，它的性质在名言当中是存在的；但是，这种性质其实是由分别念把它分开，或者把它们结合而形成的，完全是分别念在造作，这一点必须要搞清楚。

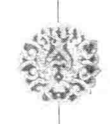
我们的分别念或者说遣余怎么造作呢？以对青莲花的分析为例：我们将青莲遣除了其他非青莲的部分，安立为青莲；遣除不是蓝色的部分以后，建立一种蓝色的行相；遣除非有为法的部分，建立它是有为法；还有，它的味道、形状等，遣除无数个它体，建立青莲花的本体。在遣余识面前，青莲花可以分无数的特点，所有特点与青莲无二无别的同体关系也可以建立。首先，用遣余的分别心把青莲花从不同的角度分开，这样每一个角度就成了不同的反体法；然后用遣余的心又把它们全部收回来，这样它们就成了同体法。也就是说，在分别念面前，青莲花可以是有为法，也可以是蓝色的东西，既是花朵，



还是一个具有毁灭性的事物等等，它的一个本体，在分别念面前可以分为无数的特点；反之，无数的特点也可以积聚在一起成为一体。

我刚才讲的例子也是这样，这个人是汉族人，也是黄种人，也是在家人，或者出家人等等。在一个人上面，无数的特点可以安立，这种安立实际上也是合理的。确实，这个人是汉族人、是黄种人、是出家人。在分别念面前，无数的特点都可以在一个人上建立。但是，这些都是在分别念上安立的，并不是在自相上真的有这么多特点。刚才也讲了，像地上长草一样，一个一个地分开，并且排斥外物，每个反体法的个体得以建立，这种方式在我们分别念面前可以有。但实际上这是错误的，在自相当中并没有。如果在每一个法的自相当中有许许多多的东西分开，那么我们应该能现量照见；但是，现量面前只有青莲花的本体，这些分开的东西只有在遣余或者分别念面前才可安立，在自相当中，根本没有这么多的特点另行存在。所以，我们一定要把总相和自相分清楚。自相或总相作为对境时，其对应的缘取方式一定是显现或遣余。

在这里，同体法的执著方式完全是遣余，并不是显现的缘取方式。为什么呢？如果是以显现的方式现量见到，你是分开见到还是同体见到？如果同体见到，那有许许多多的过失，比如说你的眼睛就能见到青莲花的味道、形状、颜色，也能了知它是青莲花、是有为法、是夏天产生的植物等，这样许许多多的法，在你的眼识面前能不能成立呢？根本不可能成立。这说明，同体的法并不是我们根识的行境，也可证明同体在外境上并不是自相成立。因此，在学习的过程当中，大家一定要明白遣余的重要性。



本品最后，萨迦班智达作暂停偈：

亲睹建立及遣余，净目明慧兼备者，

彻见因明之所知，实相真理如佛陀。

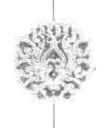
世间上的任何一个众生，他们所缘取的自相对境，是在五根识面前显现的，即以显现的方式缘取，这一点没有什么可说的；而总相的对境是以什么样的方式来缘取呢？当然是以遣余的方式来缘取。

实际上，在所有因明窍诀当中，这个遣余起到命脉般的作用，就像我们的命根一样；如果一个人没有命根，那么他活在世间的希望就没有了。同样的道理，我们要通达因明最甚深的秘诀，首先必须要通达遣余品的要诀。对学习因明者来讲，这个要诀非常重要。因此，我们今年在考试当中，也主要以观识品和遣余品为考试内容。如果真正懂得了遣余，以后学因明方面的秘诀，就没有很大的困难。

世间上的任何一个人，如果他已经通达前面建立的道理（指显现），又通达遣余的道理，那么世间当中，名言的所有真相，他就能如理如实地照见；在名言取舍方面，就没有任何问题。为什么呢？这两个相当于人的敏锐智慧和能辨别一切的双目（慧眼），有了这样的智慧和慧眼，它判断事物就没有任何问题。这样的因明学者（智者）就像佛陀，世间的万事万物全部能无碍照见，而且在任何众生面前，都可以无有畏惧地宣说自己的宗派。同样的道理，我们在学习因明的过程当中，如果通达遣余这一甚深要点，那么取舍、判断、破立方面等等，就没有任何困难。因此，萨迦班智达用与佛陀没有任何差别的方式，来赞叹通达遣余的论师或者智者。

当然，这并不是从与佛完全一样的证悟来比喻的。佛陀在世间当中，已经成为理自在，也就是通达万法的解脱者；同样的道理，在我们名言的领域当中，通达遣余者就像佛陀一样。在世间当中，在因明学者的群体当中，可以无有畏惧、自由自在地辩论。在暂停偈当中，作者对遣余的重要性做了着重的强调。

《量理宝藏论》第四观建立遣余释终



第五品　观所诠能诠

丁三（所诠与能诠之证知方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

戊一（破他宗）分二：一、破许自相为所诠；二、破许共相为所诠。

己一（破许自相为所诠）分二：一、破许境自相为所诠；二、破许识自相为所诠。

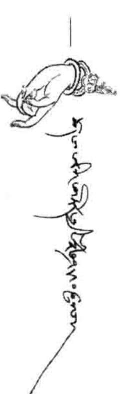
庚一、破许境自相为所诠：

个别派系谓瓶等，外境自相是所诠。

所诠和能诠，我们这里不作广说，因为下面对它们的定义和概念有专门宣说。我们这里大多数人，是第一次学习因明，没有大概介绍的话，可能就不知道什么叫能诠和所诠了。

在这里，我先给大家简单介绍一下，什么叫做所诠与能诠。所诠是语言所诠表的内容，也就是所说的内容；下面也讲所知叫所诠，所知道的内容叫做所诠。什么叫做能诠呢？下面讲能知叫能诠，能令人明白的词句、词语、语言叫做能诠。比如我口里说瓶子无常，实际上外境瓶子的无常是我所诠的内容，我口里面说出来的“瓶子无常”，这个词语就是能诠的词句。简单说，就是所说的内容和能说的词语，所诠和能诠应该这样来理解。

这里有一个辩论。我们刚才已经知道了，人们在互相交往



和沟通的过程当中，说者会说出一些话，听者也能听到别人所讲的话。那这个能诠的话所表达的内容或所诠，到底是自相还是总相？我们今天的辩论，主要在这个问题上。

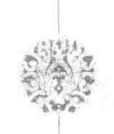
大家不要打瞌睡，聪明的人没打瞌睡都听不懂，不太聪明的人，你打瞌睡更听不懂。所以，一定要心不散乱。刚才有没有打瞌睡的？我的咳嗽声起作用的举手。你看，这么多人！全部在往后看！其实，刚才我一个人也没看见。

学了因明以后，大家在说话上，有时候会互相挑毛病，这种现象会比较多。这样也可以，不过就是互相沟通的时候，有点困难。今天给别人讲："你给我做下饭。"对方说："你要做自相的饭，还是总相的饭？"

好，下面我们讲正题。

声论外道为主的论师（包括佛教中的犊子部），他们认为：瓶子等外境自相就是所诠。理由是什么呢？当我叫别人"把瓶子给我拿过来"的时候，别人根本不会认为，我在说瓶子的总相，对方知道我在说瓶子的自相，马上会把自相的瓶子拿过来。如果所诠不是自相，那我说"把瓶子给我拿过来"的时候，别人根本不知道是指自相的瓶子，他不可能把自相的瓶子拿过来的。通过这个事例说明：人们所说的语言就是在说事物的自相，并没有说事物的总相。如果是说事物的总相，对方不可能拿出总相的瓶子，将心里面瓶子的概念掏出来，这是非常困难的，谁也没办法；正因为说的是自相的瓶子，对方就能将自相的瓶子拿过来。因此，肯定是在说自相，外道是这样认为的。

我们表面上看起来："对啊！真的是这样！我们平时与别人沟通的时候，不应该是说总相，就是直接说瓶子的本体。"



但实际上，这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

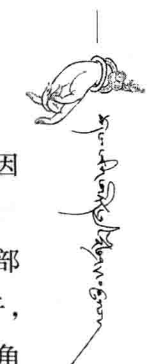
自相分开而确定，无边无法立名称，

纵是运用名言时，亦难获得初自相。

对方这种说法不合理，为什么呢？如果所诠是自相，会有许许多多的过失，有什么过失呢？因为所谓的自相，实际上是互不混杂、分开而住的。就拿瓶子来讲，有东方的瓶子、西方的瓶子等，在同一个时间当中的瓶子，就有无数之多；西方的瓶子又分为加拿大的瓶子和美国的瓶子等；这些国家的每一个城市当中，都有无数的瓶子存在；城市当中的每一个家庭，也会有许许多多的瓶子。所以，从地点的角度来讲，瓶子有无量无边，而且是全部分开的。从时间的角度来讲，过去的瓶子、现在的瓶子、未来的瓶子等，也是无边无际的。从形象或质地等角度来讲，有大瓶子、小瓶子、白瓶子、红瓶子，或者金瓶、银瓶等等，也有无数。

一般因明当中，经常以瓶子为例来说明问题。原来有两位出家人，就是以瓶子为例进行了很长时间的辩论，这样一直争执不息。有一位从来没有听过辩论的在家人，在旁边听了很长时间，他认为：这两位出家人从早到晚，一直说瓶子无常什么的，他们肯定是为了一个瓶子在吵架。于是，这位在家人劝那两位出家人："你们两位作为出家人，在别人面前这样吵架非常不好；我劝你们，为了瓶子的纠纷最好平息下来，不要再争了；虽然我很穷，但是我可以买一个瓶子给你们，请你们不要再争了。"（众笑）

就像这个故事中所讲的一样，差不多每一堂课，我们都有关于瓶子或柱子的辩论。有时候，我也想用一些现代的名词，但可能是因明学家的加持吧，现代的名词，一会儿就用不上



了。瓶子是最适合的，也许是我们以前瓶子说得比较多的原因吧。

不管怎么样，世间的瓶子无边无数，并且它们的自相全部分开而住。如果真的要对自相取名字，那对无边无际的瓶子，人们就无法安立它的名言，就没办法命名了。比如从现在的角度来讲，我要给瓶子取一个名字，对现在这个瓶子，我可以给它取名为“瓶子”，以前它没有名字，现在我给它命名为瓶子，这是可以的。但是，我要给无边无数的自相瓶子安立名称，这是没办法的，因为根本找不到它们的自相。

从时间的角度来讲，瓶子的自相在一秒当中有很多刹那，产生又毁灭，产生又毁灭……是这样的，所以在我说出“瓶子”的当下，这个瓶子实际上早已灭完了。因此，所谓取名的这个瓶子，是从一个比较粗大的概念来讲的。就像我刚刚给一个小孩取了名字，这个小孩马上就死了，如果我们把这个名字用在其他的小孩上，那肯定不合理。因为，我是针对特定自相取名的缘故。虽然他已经死完了，他的名称也不能用在别人的身上。所以从时间的角度来讲，仅仅是给现在的瓶子取名，也是很困难的一件事。

从形象的角度来讲，有白色、红色等无数的瓶子，我们也无法立名。所以，我们自宗认为：对自相立名，肯定是不能的。因为自相是分开而住、无边无际的。那这样，最初的时候，名称就没办法安立。

即使你有办法，将世界上所有的瓶子，用这个“瓶子”来命名，但是你在用的时候，也很难得到。为什么很难得到呢？因为，你原来取名的自相瓶子，现在已经没有了；既然没有了，现在你想得到，这肯定是不能的。比如说昨天有一位非常



有能力的大师，已经把世界上所有的瓶子取名为“瓶子”；而我在今天想用的时候，对别人说“把瓶子拿来”，但是始终得不到。为什么呢？因为，昨天的瓶子全部都已经灭完了，我现在用的这个已不是原来命名的瓶子了，因为自相是刹那生灭的。

既然不能给自相命名，那在现实中为什么会存在这种现象呢？我们是把自相和总相误认为一体，给它立名的，这是合理的。比如一个小孩刚出生的时候，别人说：请你给他取一个名字。我给他起名叫张三或者李四等等，这个人还没有死之前，大家都可以用这个名字叫他；即使人死了以后，假如脑海当中还有他相续的总相，我们也可以给他超度，也可以说他的名字。但如果你真的要给自相取名，首先是很难找到这个自相；纵然找到自相，也给自相取了名，但到了第二天，你也不会承认这是那个人昨天的自相，因为第一天的自相已经灭完了。即使说，这一辈子当中，他的自相不灭，但人死了以后，他的自相、他的尸体就没有了，他的名字也应该同时毁灭。但现量当中并不是这样，我们取了任何一个名称以后，只要没有取错，始终可以用这个名称来代替某个事物或某个人。因此，并不是对自相来取名的。

对自相取名有许许多多的过失，首先没办法立名；然后，即使立名，但在运用的时候，你原来取名的这个事物，现在根本找不到。你原来虽然对世界上所有的法取过不同的名称，但是你后来真的运用的时候，根本得不到先前立名的自相。因为，所有的事物不可能刹那停留，更不要说停留到第二天。只不过在我们分别念的相续当中，有一种事物的行相存在而已，这就是所谓的相续，也是分别念的遗余。除此之外，自相是根

本找不到的。

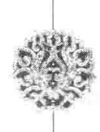
总之，如果要给自相取名，第一个时间上面没办法；第二个，环境上面没办法；第三个，形象上面没办法。并且，下面还会讲到其他比较大的过失。

过去未来非所诠，彼者无有自相故。

如果按你们所说，对事物的自相取名，那过去的法已经灭完了，它的自相现在一点一滴也不存在，所以它根本不能作为所诠，不能作为所说的内容了；未来的法，现在它的自相一点也没有产生，如明年的花朵，现在一点微尘还没有，所以你也不能说了。总之，过去未来的法完全不存在，你都不能说。

实际上并不是这样，未来过去的法我们现在也可以称呼。未来的弥勒佛，未来如何如何等，都可以说；过去的迦叶佛，过去的什么人物等，我们也可以说。这说明我们的所诠（所说的内容），并不是事物的自相。如果是事物的自相，那么以上过失就在所难免。

因此我觉得，学习因明可以增长很多知识，仅仅是我们现在所讲的能诠所诠方面，就包括很多的内容。以前我们在没学因明的时候，虽然从小到大，一直在说什么瓶子、柱子，或者电筒、电灯等等，但是你根本不知道，到底在说自相还是在说共相。如果有人问你，你一定会认为，这是在说自相，但实际上这是不对的。所以，我们这种所谓的语言沟通，全部是处在一种迷乱当中。平时，说者会这样认为，我正在说事物的自相；然后听者也认为，他已经说了事物的自相。但是，这些认为全部是错误的。因此，我们学习因明以后应该了知，世间名言当中人与人之间的沟通，肯定是在迷乱当中进行的，并没有一个真实可靠的交流。包括我们口里说的话，别人耳朵听到的



话，它们之间并没有一种真实的关系。对这一点，应该会通达的。所以，我们一旦真实通达能诠所诠，那么对语言学，对语言的实际操作等，肯定会产生一种前所未有的体悟。

若依名言诠自相，眼根等则无所需。

作者向外道为主的对方，又发出这样一个太过：若按你们所说，名言真正能宣说一切事物的对境自相，那除了具有以上过失之外，还有下面这个最不可排除的过失：你们的眼根、显现、作意以及其他的耳根等，全部都没有用了。

怎么会有这个过失呢？这个跟下面的有些内容结合起来讲，可能会比较方便一点，因为要讲这里的内容，首先要了知什么叫做能诠所诠、能知所知。所了知的就叫做所诠，能了知的就叫做能诠。这样一来，如果语言真正能宣说事物的自相，那所了知的事物，通过你的语言已经说出来了，如是你们的眼等诸根就没有必要了。

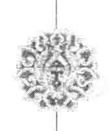
为什么没有必要呢？因为，眼根是了知柱子等色法的自相，耳根是判断对境声音的自相，舌根是知道对境味道的自相等等。本来是通过现量才能了知的对境，但现在通过语言就已经显现出来了，你已经知道了，这样根肯定没有用了。比如一说柱子的时候，柱子的颜色、声音，味道、香气以及触尘，全部在你的心识面前了然呈现。了然呈现的方式有两种：一种是无分别念面前现前；另一种是分别念面前，以总相的方式现前。但是，以总相的方式现前，算不算真正的了知呢？不算的，分别念只是大概地想一想而已，不能算是真正的了知。如果一说柱子的时候，柱子的色声香味触等五境，已经全部在你的心中了然呈现的话，那么此时你的眼等诸根还有没有必要呢？没有任何必要了。因为眼根的作用是知道柱子的颜色，耳

根的作用是听到它的声音……但是，当你能诠的语言一说“柱子”的时候，这种语言已经说出了对境的自相（所诠）。而上面已经讲了，所诠的法相就是所知，这说明你已经了知了对境的自相，即通过能诠的方式，你已经知道了。既然你已经知道了，那你的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等还有什么用呢？肯定没有用了。

我们前面讲到，如果遣余在事物的自相上存在，那就会有盲人断绝的过失。这个过失的推理跟这里的推理，是比较相同的。

当然刚开始的时候，对这个推理可能不太理解，有人会想：为什么宣说事物的自相，就会导致眼根等不需要的过失？刚开始学的时候，可能会有这样的一种疑惑。外面有些人说：我听了一遍因明，实在不太懂，因明好像有点难啊！我觉得肯定是有点难！因为外面的人，学习的环境比较差，外境干扰的力量比较强，而且自己心里闻思修行的力量也比较薄弱，再加上以前对因明方面的专业术语不了解，在这种情况下，还要一边忙着工作，一边随随便便地听一听，这肯定很难深入。学习因明并不像听流行歌曲那样轻松，听一些世间歌曲的时候，首先这方面的习气比较浓厚，再加上内容也比较简单，你的心很容易就被诱惑过去了；而因明的学问，在名言的学说当中，应该说是比较深的，如果没有下一定的工夫，我觉得不可能很容易就了解。

不管是出家人还是在家人，不要刚一听因明就认为：因明有点不好懂，算了，就放弃了吧！不应该这样，学任何一个知识，肯定有一种磨合阶段，刚开始的时候，不一定与你特别相应；但是经过一段时间，这些知识学懂了以后，就会对自己的



相续有很大利益。真的，我有时候会这样想：现在自己对任何一法，虽然不能说是通达了，但不管是什么样的学问，凡是世间上的任何一种知识，自己都很有兴趣；而且在判断方面，自己好像也有一种把握；包括与人说话时，自己也有一种勇气，很多方面都有所助益。我想，这些都是因明加持的结果。因此，各位在学习因明的过程当中，一方面要花一定的时间，一方面自己觉得很重要的道理，应该记录下来。世间上学知识的态度，也应该是这样的，比如说世间当中开会的时候，一个领导在讲话，下面很多人马上会把他的讲话记录下来。实际上，这样的记录能使心专注于所讲的内容，对掌握它会有一定的帮助。可是，我们有些学佛的道友，第一节课的时候，拿着一支很好的笔在记录，大概记了十分钟左右，从此以后再也不记了。可能刚开始的时候创造一个缘起，记几个字，以后就再也不用记了，大概已经全部通达了。正确的学习态度，应该是把关键的道理记下来，因为我们记忆的能力是有限的；而且记下来的内容，自己还应该反反复复地看，这样就有一个提醒、串习的作用。

总之，如果以名言来宣说事物的自相，那眼等诸根就没有意义了，我们给对方发了这样一个太过。

外境无有关联故，诸根不能执相属，

衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。

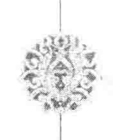
颂词讲得比较清楚，外境当中实际上是没有关联的，每一个自相的外境法，都是以零零碎碎、毫不相干、毫不混杂的方式存在。当然，我们分别的时候，一个事物与其他事物存在着某种联系，但实际上，它们的自相是以没有任何混杂的方式而存在的。既然是以这种互不混杂的方式存在，那“瓶子”等能

诠的声音，与所诠自相瓶子之间的关系，就不会在外境的本体上存在。所以，外境跟能诠的语言、名称、词句等，没有任何的关系。人们宣说它也好，不宣说它也好，外境跟能诠没有任何关系。因此作者在这里说，外境无有关联的缘故，无有分别的诸根不能将它们执为相属。相属是什么呢？相属就是关联、联系的意思。

如果外境当中，“瓶子”的语言与瓶子的自相真的连在一起，则一说“瓶子”的时候，眼根应可以看见瓶子的自相。为什么呢？因为眼根可以了知瓶子色法方面的特点，色法是瓶子的自相，而词语又跟自相连在一起，所以眼根肯定能看见自相的瓶子，或者耳根肯定能听见瓶子发出的声音等。但外境当中，名和义（义指自相，名指能诠）的关联，的确是没有的，所以不会产生这种现象。

不仅如此，如果外境当中真的有这种关联，那我们在一位从来不懂汉语的英国人或藏族人耳边说：“请你把瓶子给我拿来。”一说的时候，那个人虽然从来没有学过汉语，但他马上就会把瓶子拿来，因为外境当中词和义之间直接关联的缘故。但实际情况并不是这样的，一个从来没有学过汉语的藏族牧童，你对他说“牦牛、瓶子”，他根本听不懂；如果你用藏语来沟通，他就会了知。这说明，从自相的角度来讲，名和义（能诠和所诠）之间没有任何关系；诸根也根本不能了知它们的相属关系。

所以学因明的时候，我们还是应该分一些角度，这是很重要的。昨天，我和齐美仁增、丹增一起在外边吃饭，当时齐美仁增堪布问：“这个饭店好不好？”丹增说：“从环境的角度来讲，那边的宾馆好。”接着，齐美仁增堪布说：“哎！你因明学



得还是很不错的，因为你能从很多角度看问题。”在路上，我也问他：“你是不是个好人？”丹增说：“从修行的角度来讲，我是个坏人；从出家的角度来讲，我是个好人。”他分了很多的角度。

没有必要的时候，我们也不用分很多角度。如果在辩论场所当中，或者有必要的时候，可以这样分析。但是，在辩论场所当中，真正遇到问题的时候，有些人根本不直接回答，从这个角度，从那个角度，一直转弯抹角地保护自己，这种方式也不太好。

如果我真的有一个问题，比如瓶子到底是不是无常的？你就不用分很多角度，应该直截了当地说：因为所作的缘故，所以瓶子是无常的。别人心里的的确确有这种怀疑的时候，他就不愿意分很多角度，他只要知道，为什么瓶子是无常的。如果你对他说：你是从有为法的角度讲，还是从无为法的角度讲？或者，从世间的角度，还是从出世间的角度？或者，从你的角度，还是从我的角度？从无分别念的角度讲，还是分别念的角度讲？这样的话，对方可能被搞糊涂了，更加迷茫了。本来，他想通过你的语言让他清晰一点，结果你这样说来说去，把对方弄得更糊涂了。

不过我们辩论的时候，有时还是要分一些角度；不分角度，有些问题很难辩清楚。比如分别、无分别，对方什么都分不清楚的时候，这时对他应该分角度来讲；但有时候，也没有必要分很多角度，直截了当地给他回答就可以。

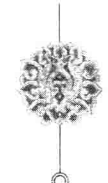
学过因明和没有学过因明的人，还是有差别的。以前，我们说的语言比较笼统，很多人可以马上抓住把柄，挑出过失；但如果因明学得比较不错了，你的语言就会比较严谨，不容易



挑出毛病，这也是学因明的作用。

上面讲到，眼等诸根根本不能将外境事物执著成相属的关系，把词句所表达的意义与能诠词句衔接起来，这是遣余的工作。比如说这是自相的瓶子，那么能表达这个瓶子的就是“瓶子”的语言，而将这两者结合起来，“原来我说的瓶子，就是这个东西”，这肯定不是用根来结合的，应该是用分别念来结合，这一点大家应该清楚。

今天所讲的内容当中，我们要知道：所说的话不是说自相。如果说自相，根识就无用了；或者外境自相上，名与义就有直接关系等等，有许许多多的过失。这些都是我们不敢承认的，也是不能承认的。以这种方式来回答对方的辩论，就会比较圆满。



Chapter 26

现在继续讲第五品观能诠所诠。其中，所诠的概念上次已经讲过了，大家应该比较清楚；当然，在后面讲自宗的时候，会讲得更详细，所以在这里不提。

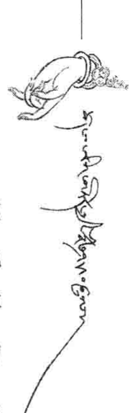
前面已经讲了，所诠肯定不是外境的自相。如果是外境的自相，首先不可能立名；其次，即使能立名，但在利用名言的时候也用不上；还有，我们的眼等五根就失去作用了。对方的观点会出现这么多的过失，今天紧接着这个内容进行解释。

最初应用关联时，虽已指示自法相，

然于共相取名称，为用名言而立名。

这里是说，实际上我们应该这样理解：最开始的时候，不管任何一个事物，都要给它安立一个名称。在立名之前，人们先指点出一个自相事物，然后对它进行立名。例如，我们给一个小孩取名，首先要指点出这个孩童，然后才能给他取上一个名字，比如叫王明等等。

可能有人会想：既然在取名之前，先要指点出该事物的自相，那到底是在自相上立名，还是在共相上立名？实际上，是在共相上立名的。虽然立名者自己认为，他是在对自相立名，但实际上，他是在孩童的共相上命名的；旁边的听者也认为，这是对孩童的自相立名，但实际上，他所听到的名称，从所诠的角度讲，也是安立在共相上。因此，不管是从听者，还是从说者的角度讲，人们立名的对境，都应该是事物的共相，而不



是事物的自相。

如果是对孩童的自相立名，那有什么样的过失呢？就像我们上次讲的一样，昨天我给这个孩童取了名字，到了今天，他的自相全部变化了，他昨天的五蕴，在今天连微尘许也不存在，根本找不到原来取名的对境。没有找到，又要使用昨天的名字，这是不合理的。本来，我昨天给瓶子取名为“瓶子”，今天我找到柱子，它能不能代替瓶子呢？肯定不行。如果在自相上取名，就有这样的过失。

而实际上，人们取名称时，并不需要自相，只要有共相就可以了。为什么呢？颂词讲“为用名言而立名”，即取名的目的是为了利用名言。比如说我们对某法或某人取一个名称，其目的是什么呢？就是遮破它的存在或者建立它的存在，也就是进行有或无的判断、抉择。我们取名称是为了这样一个目的。因此，没有自相也可以破立。

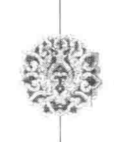
这样一来，我们大家应该知道，任何一个名称都是在总相上安立的，并不是在自相上安立的。若在自相上安立，会有许许多多的过失。

下一个颂词是这样讲的：

若根能取杂语义，即使无名亦应知。

有些人认为：人们取名的对境，应该是名言和外境自相结合起来的总体。自宗反驳到：这两个结合起来的总体，肯定不是取名的对境；如果是取名的对境，那么我们的根应该能照见这种杂有语言的意义。

这里，语和名是一个意思，但有时候用名，有时候用语；义和境也是一个意思，有时候用义，有时候用境。藏文当中也是这样，用法不尽相同，实际上是一个意思。



如果总相和自相混为一体，或者说名言和外境混为一体，这样的一种混为一体的事物，成了我们根的对境，那么即使我们不知道名称，但在看见对境自相的同时，也应该了知它的名称。但是，这一点是不可能的。比如说我们看见一个瓶子，也就是说，瓶子以我们的眼根可以看得见，但如果在瓶子上面，瓶子的名称和瓶子的自相连在一起，任何一个人看见瓶子的时候，他都会叫出来："这就是瓶子。"即使是从来没有学过这个名称，或者说从来不知道它名称的人都会了知。但实际上，这是不可能的。

大慈大悲的佛陀说过，任何一个事物都要安立一个名称。其原因是这样的：如果没有名称，我们辨别事物就非常困难。包括我们人类当中也是这样，有的人熟人很多，但不知道人的名字，那在用的时候，就用不上。古人有一种说法：熟悉一百个人的面孔，不如了知一个人的名称好。因为在城市里面，如果你知道一个人的名字，到需要帮忙的时候，你就可以去找；你这个也熟悉，那个也熟悉，但不知道任何一个人的名称，那在用的时候，你就没有办法，找也找不到。

在利用名言的时候，大家一定要知道，并不是以根来了知名称的。虽然我们用语言说出事物的名称，但实际上名称与外境上的事物并没有自相的关系；但如果我们以分别念假立，依靠这个名称就可以破立，也可以运用。所以，任何人只要有了名字，人们一直都可以用这个名字称呼他。如果真的在自相上取名，那这个人死了，他的身体已经化成一滴滴的脓血，乃至变成一副骨架的时候，我们就根本不能称呼他的名字。但实际上并不是这样的，这个人虽然已经死了，他的尸体已经处理了，但人们依然可以叫他的名字；如果这个人非常有名，几千

年以后，人们还可以称呼他的名字。因此，名称并不是加在事物的自相上。

如果在事物的自相上存在，那么亡人的名字，我们再也不能用了。故去的前译派的佛学家、因明学家，或者众多高僧大德，还有世间上的人物，他们的名字再也不能留存于世了，应该变成这样。因为，他们的自相已经灭完了，他们五蕴聚合的身体已经不存在了。但实际情况并不是这样的，这一点，依靠我们的现量就可以了知。因此，我们通过这种方式可以了知：一切万法的名称并不是在自相上安立的，应该是在共相上立名的。

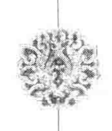
若谓随从根门意，见名混如无分别，

否则见觉境异体，了知外境不现实。

有一部分外道，他们这样认为：尽管一般来讲，名称和意义之间并不存在真实的关系，但是，当缘取外境的时候，我们的根与意识就会产生一种联系。

为了说明这个问题，外道在论典中还用了这样一个比喻：意识就像一个猴子①，它住在一个具有五个玻璃窗的房子里，五方各具一个窗，每个窗各代表一个根，意识从哪个窗口看，哪里就出现它的根识；与此同时，也会产生与其相关的分别识，实际上取境之时，分别和无分别都在产生。意思是说，意识依靠根门就能照见对境的自相；同时，分别念也在出现。并且，他们还认为：意识的本体就是分别念，故眼识也有分别念，鼻识也有分别念，耳识也有分别念等；但是，我们为什么不知道它们有分别念呢？因为眼识、鼻识等，跟无分别念非常

① 外道只承认一个识，即意识。



相同，几乎一模一样，所以人们很难发现它们有分别念。

因此对方在这里说：虽然所见到的自相与名称是混在一起的东西，而且这样的东西是以有分别的识来见的，但因无分别念比较强，所以人们不能发现它有分别。如果不是这样，那现见的同时认知外境就不可能实现。因为我们眼识见的时候，虽然有现量照见，但却没有分别念；而分别念认知的时候，虽然起分别念，但又没有现量照见。这样就会导致两个识永远没有一个沟通的机会，因此会有断绝名言的过失。

我们有些道友，会不会像外道这样认为，也很难说，尤其是外道习气比较重的。一般来讲，正见习气比较重的，他对佛陀和高僧大德（包括上师）所讲的法，一个一个地都能接受，觉得与自己的心特别贴切、特别吻合，有这样的感觉；从旁生或者外道当中，转世来的外道"活佛"，他们在即生当中，即使是对佛陀所说的教言，也经常怀疑，觉得这也不对，那也不对，这跟前世的习气有很大关系。要让他真正讲出一种过失，他也说不出来，这一点我们也非常清楚。真正让他说出一个理由，他更说不出来。但平时，心里总觉得：这个也不对，那个也不对。这就是所谓的业力深重，应该可以这样讲。

现在讲因明的时候，我还是喜欢出现一位相续中具有非常厉害邪见的人，看看能否破斥我们的观点。其实，若从佛教的真理上讲，我们任何人都不用害怕，这一点可以直截了当地说。当然，我们有些人学的知识不一定特别高，但是，一旦你通达佛教真理的时候，在任何一个有邪知邪见的人面前，都是不用害怕的。

我每天晚上在这么多人当中，让你们自由提出问题，如果你真觉得，佛教有不对的地方，你就可以提出来；在三宝、因

果、前世后世，以及胜义、世俗等方面，你有什么样的疑问、邪见，都可以说出来。你觉得自己的见解谁也破不了，没关系，讲出来，如果我破不了，还有很多高僧大德，再进行辩论也可以。但一般来讲，这种力量是根本没有的，我们也应该看得出来，谁也没有这种本事。既然你没有这方面的本事，也没有必要起心动念：这个也不对，那个也不对。既然说不出不对的理由，又何必这样呢？

刚才的意思是，如果你觉得外道的道理很贴切，那你站在外道的立场，当然你心里面不用想我是外道，只是表面上持外道的观点，让别人破斥，这也没什么不可以的。有时候，我们持小乘宗的观点让大乘来破；有时候，持其他宗派的观点，让别人与你辩论，这都是可以的。

我的意思是说，可能我们有些人也像外道一样认为：是啊！意识是有分别的，全部是意识在造作；实际上，我们的根识也是有分别的，只不过因为分别比较小，所以人们不发现而已。

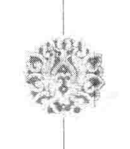
这种说法是不合理的。怎么不合理呢？下面这样回答：

有无分别之二识，顿时取一照了境。

纵次第取然速疾，故诸愚者执为一。

在这里，作者萨迦班智达回答说：你们外道所说的，由于分别念特别像无分别念，所以全部是分别念的说法肯定不正确。因为从认知心识的角度来讲，的的确确，释迦牟尼佛在大乘佛法当中，对它的本性、来源、分类，以及最后的果等方面，已经做了深入细致的分析。以这种正理来观察，你们所承认的观点，肯定是不合理的。

为什么不合理呢？因为分别念和无分别念取对境，应该有



两种方式，或者说应该站在两种不同观点的角度来解释。

首先，我们按照真相唯识宗能所等量派的观点来讲。分别和无分别两个，可以同时缘取同一个照了境，但是愚者不知道，就误认为它们两个是一个本体，实际上并非如此。打个比方说，我心里面产生分别念的同时，眼睛也正在看色法，一个有分别，一个无分别，两个法可以在同一个时间当中产生。如我对柱子正在执著的时候，眼睛也可以盯着它，由同一对境引发的分别念和无分别念，可以在同一个时间当中产生。但是外道不清楚这种道理，他们反而认为：因为分别念和无分别念作用相同，所以它们两个是一个本体。对此，绒顿班智达讲：致使他们错乱判断的原因有两个，一个是对境相同，另一个是时间相同。

还有一种情况，就是次第产生。对某一个对境，比如红色的柱子，第一刹那产生现量看见的无分别念，第二刹那分别念产生，从时间上讲，无分别念与分别念有次第性。这是前一段时间讲过的，能所各一派的观点。这种观点比较合理，首先现量见到，然后产生分别念。但因为时间特别快，所以外道愚者认为：这是在同一时间当中产生的，而且原来的分别念后来变成了无分别念，或者分别念特别像无分别念等等。但这种说法不合理，不合理的原因就是因为时间特别快，致使外道根本无法了知先产生无分别念，然后才产生分别念。因为对方不知道这种状况，所以才产生了这种不能正确认知心识的后果。

总之，我们应该从两方面来理解。不管是学习中观，还是学习唯识，取境的时候有两种情况，这个大家一定要搞清楚。

有些人可能这样想：分别念也在一个柱子上产生，无分别念也在一个柱子上产生，那会不会变成两个相续，变成两个众

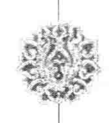
生？这种情况是没有的。我们以前学中观的时候也说过，如果我的相续当中产生两个分别念，就应该有两个相续的过失；而一个相续当中，有一个分别念，同时有几个无分别念，这没有多相续的过失，因为无分别念不会阻挡分别念现前。根识现前的时候没有执著，没有执著的缘故，六种根识可以同时产生，这一点在《释量论》当中，也是明确讲到的；而分别念生起的时候，它只能"盯住"一个对境，不能执著其他的对境。如果我的相续当中有两个分别念，又生贪心，又生嗔恨心，那就有问题了，就变成两个相续了，实际上这种情况是没有的。因此，无分别念和分别念可以同时产生，即使同时产生，也不会变成两个相续。这个问题，大家一定要搞清楚。

庚二、破许识自相为所诠：

识亦乃为自法相，是故命名不应理。

有些人这样认为：比如说心里面显现柱子或者电灯等外境的时候，通过观察即可了知，外境自相确实不存在。外境自相存在的话，前面也讲了：第一个，自相上没办法安立名称；还有，利用的时候也找不到；以及未来、过去的事物不是所诠等等，有许许多多的过失。所以，外境自相不是所诠。但是，我们的心识当时正在显现，所以心识的自相就是所诠。

我们也可能这样认为：前面也讲了，总相实际上是自己的心；无而现的毛发等，在外境当中也不存在，实际上也是自己的心识。如果我们说，总相可以作为所诠，那么真实的所诠就已经变成心了。因为，除了心以外，总相根本不存在。虽然从另一个角度讲，这一观点还是有一点道理的，但实际上不能这样承认。



为什么不能这样承认呢？他这里讲道："识亦乃为自法相，是故命名不合理。"识也是一样的，它也属于自己独立的法相当中，如果是独一无二的自相的法相，那也会有同样的过失。比如柱子，刚开始的时候，你给它取名称，如果你说柱子是心的自相，那第一个刹那给它取名，到第二个刹那，它就已经灭完了，从此以后，你再也找不到原来的心识自相，在运用的时候，就有一定的困难，因为原来的自相已经灭完了，现在要用，谁来代替？再加上，从时间、地点、形象等各方面来分的时候，心识的自相也是无边无际的，谁能为这么多的自相取名呢？谁也没有这种能力，也没有这个必要。

所以，你们如果认为所诠是自己的心，那这种观点是不合理的，会有许许多多的过失。

己二（破许共相为所诠）分二：一、破许种类共相为所诠；二、破许名言义共相为所诠。

庚一、破许种类共相为所诠：

若谓词语不诠别，类总所诠故无过。

胜论外道的论师这样认为：如果所诠是事物的自相或者事物的别相，那当然会引发得不到名称等诸多过失，所以我们不敢这样承许；但是，我们承许类总可以作为所诠。

所谓类总，在前面第三品中已经讲过了。当时，讲到了三种总：聚总、类总、名总。其中的类总，是对同类事物的总称，也可以说是一类事物，它们所具有的这种共同的种类叫做类总。

对方认为，如果把总法作为所诠，那也不合理，它含摄的范围太广了；如果把自相作为所诠，那前面的过失也无法避

免。唯一的办法是什么呢？就是把类总作为所诠。比如我们说的“瓶子”，实际上它是瓶子种类的总称。这样以后，我口里面一说瓶子，不管金瓶、银瓶，所有的瓶子都包括在里面。所以，人们所诠的对境，不是自相，也不是总相，而是类总。

下面，我们遮破他的观点：

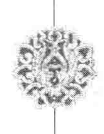
外境无总设若有，于彼命名无需力。

你们外道所承认的观点，是不合理的。为什么呢？因为外境当中根本不存在所谓的总法，实有总法的观点前面已经破完了。不管从时间、地点或者形象等各方面观察，所谓的总法都是不存在的；与别法一体的方式无法存在，他体的方式也无法存在，而除了这两种存在方式以外，另外一种存在方式也没有。这样一来，所谓的总法根本不存在。其实，这一点在前面已经做了全面的破斥。

既然你们所许的总法不存在，那总法里面的类总怎么会存在呢？全知果仁巴这样说的：如果水不存在，水所组成的大海怎么会存在呢？根本不可能。同样的道理，总法不存在，那类总怎么会存在呢？根本不可能存在。

即使勉强说你们的类总存在，但对这样的类总立名，也是没有任何用的。为什么没有用呢？因为，不管是类总也好，总法也好，它们的内容全部都是含糊不清的，而且它们不能起任何作用。可是我们这里的所诠应该是明确的，也是有功能的，即应该有起作用的能力。所以你们这样说，没有任何意义。即便给这样的总法取了名称，也无法由它了知事物的自相，因此要知道事物的本体自相，你对类总取上一个名称，是根本没有用的。

我们学习因明的时候，首先必须掌握对方是什么样的观



点。如果你没有仔细观察，就会觉得对方的观点还是有一定道理的；但是，我们因明派一旦进行驳斥的时候，他们的观点就会被全部遮破，破不了的情况是根本没有的。

下面，对方又换一个角度，与我们诤论：

谓予与总有联系，自相命名知自相。

对方是这样讲的：我们并不是将单独的一个类总或者总相，作为所诠对境而立名，而是对与总法有关系的自相，也就是给予共相有密切关系的每一个自相取名称，通过这种方式能了知自相，所以这一观点是合情合理的。

他们认为：如果没有一个总相，各别的自相无边无际，那就没办法立名。单独一个总相，也没办法立名，因为总相是无实法。因此，应该把总相和自相连在一起。比如给瓶子取名，如果没有自相，仅仅一个总相，则不能离开前面的过失；如果没有总相，仅仅一个自相，也不能离开前面的过失。所以从这个角度来讲，自相也存在，总相也存在。

当然，外道有时候也比较聪明，只不过是我们的分析方法，他们没有搞懂而已；如果他们稍微了知我们的分析方法，那跟我们内道基本上也能说得一样。

实际上，我们耽著的是什么呢？就是对境的自相；而我们说的是什么呢？就是总相，这个我们下面还会说的。但是他们就是把无分别念和分别念的作用混在一起，总相和自相的作用也混在一起。所以，问题的关键就在于，他们没有搞懂遣余；如果他们懂得遣余，那这个问题就不会很复杂。

我们这里的有些道友，可能是第一次学因明，这些问题也有可能分不清楚。学的时候，脑袋里面可能一直有一种其他的感觉，而总相、自相，无分别、分别等多种类别，不一定能首

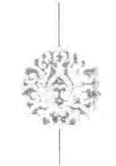
先现前。其实，学任何一种知识，它都有一个过程。如果你闻思的时间稍微长一点，这种概念在头脑里面显现，就不会很困难。在世间读书也是这样，读小学五年级的时候，觉得这个课程很难；到了中学，一看到五年级的课程，就觉得很简单。我想学习因明也是这样的，刚开始的时候，有些地方有点分不清楚；而闻思几年或者听了几遍以后，就会了知的。

所以，外道为什么没有搞明白这些问题呢？就是总相和自相的作用没有分清楚。如果从表面上看，他们似乎说得很对：自相和总相，好像有一个密不可分的关系；每一个总相连着的自相，这就是我们的所诠。可能我们也会这样认为。实际上，这种说法没有依据。

弃无必要能力总，于真自相立名称，

意思就是说，你们应该放下没有任何必要的总法。刚才你们说，有一种跟每一个自相连在一起的总法，它对了知名言与所诠，一点作用都没有，一点功效都没有，一点需要都没有。这种就像石女儿一样的东西，你带在旁边有什么用呢？没有用的。你应该把乱七八糟的类总、总相，全部扔到一百公尺以外的地方。

如果你们想承认自相就是语言的所诠，那就请直言不讳地说出来，没有必要在它旁边带一个总相。这样的总相，什么能力都没有。有些佛友出去的时候，带着胆子特别小的一个陪伴。她胆子也特别小的话，那有什么用呢？一点用处都没有。应该把她甩开，不要带着她。你自己敢去就去，不敢去就不要去。同样的道理，如果你们认为"所诠就是自相"，那就应该把旁边的总相扔掉，因为它没有用。所以，你们应该放弃无有必要和无有能力的总法，如果你们要对事物的自相取名，那把



名称安立在自相上就可以了。

但是，要在自相上立名，这是比较麻烦的，对方马上提出了这个问题。

若言自相无边故，

如果对方说，自相不能立名。因为前面已经讲了，自相是无边无际的：有东方的瓶子、西方的瓶子，美国的瓶子、加拿大的瓶子等等，有很多很多的瓶子。那这样，我们怎么办哪？那么多的瓶子，要一个一个地安立名称，是根本办不到的，有些人是这样认为的。

那同样的道理，你们带着总相的自相，也是无边无际，也是一模一样，没有任何差别，下面就讲这个道理。

无法立名此亦同。

如果你们讲自相无边故无法立名，那这里也是完全相同的。因为你们承许每一个自相带有一个总相，实际上这个与总相关系密切的自相也是无量无边的；无边无际的缘故，你们的立名方式一样不合理。所以，这个与总相关系密切的自相并不能解决你们的问题。

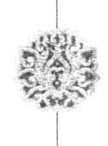
在闻思的过程当中，稍微有一点智慧的人，就会对自宗的法称论师和陈那论师的观点，不断地生起信心。没有智慧的人，他们更破不了两位理自在的观点，不得不生起信心。当然，你站在外道的观点，以他们的道理来进行驳斥，也没有什么不可以的。但是，你肯定找不到任何依据。

当然，我们学习因明一天两天，就马上开悟了一样，这种感觉不一定有；但我觉得总的来讲，在我们整个人生的修学旅途中，对佛陀的信心，应该会打下一个稳固的基础。为什么这么说呢？因为以你自己的智慧也能感觉得出，佛教里面有非常



微妙的推理；这种推理，一般的凡夫人难以揣测，很难了达。仅仅这一点，就会让你产生一种非常神秘的感觉；如果你有了这种感觉，那你至少不会说佛教是一种迷信。

今天我们放生的时候，卖牦牛的老板说：实际上，我也喜欢放生，我的爸爸非常非常信仰佛教，他也信你们这个“迷信”，我也信你们这个“迷信”。他的话说得一点也不通，自我矛盾，既然是迷信，那你怎么又相信呢？但他心里就是觉得：我也信你们的迷信，他也信你们的迷信。所以我想：我们不能盲目信仰；至少也应觉得，佛陀的智慧并不那么容易企及。不能认为：佛教只是几个老年人念佛，或者几个和尚在山里面坐禅，或者是藏传佛教当中，穿着红衣服的个别人的一种思维；现在是科学发达的时代，在我们知识分子面前，佛教的这些理论很容易驳斥。刚开始的时候，可能有些人把佛教看成这样；但实际上，当你真正深入经藏的时候，绝非如此简单。就是因为不简单，所以我们相续当中的佛学知识，不可能一天两天就马上增长。就是读世间的学校，也是从小学、初中、高中，这样慢慢上去的；到了最后，才能上大学等高等学府。应该说，知识是在学习的过程中逐渐提高的；同样的道理，学佛也应该通过这种方式来增上我们的智慧和见解，这样才是非常稳固的。



Chapter 27

下面，我们继续学习因明。

因明当中，现在所学的内容是能诠与所诠。不管是能诠、所诠，还是其他的因明教义，我想：我们懂得这样的知识，是非常有必要的。为什么这么讲呢？因为，我们通过因明的观察、因明的逻辑推理，会在自己的相续当中，生起真实无伪的信心与智慧。

作为佛教徒，尤其是大乘佛教徒，我们学佛的主要目的，并不是为了在短暂的时间当中，自己获得解脱，而是为了利益众生。但现在社会上的众生，他们的分别念非常多；尤其是从我们人间来讲，在这样的社会当中，有各种文化、各种学术，学习的人也相当多。如果我们要通过佛法的真理来说服他们，调伏他们，那对我们大乘佛教徒自身而言，最起码、最基本的要求，也应该在自相续当中，对佛教生起一种坚定不移的信心；如果连自己的信心都没办法提升起来，那么要说服别人，想应对别人的各种问难，这是相当困难的一件事情。

因此，我始终认为，作为一名大乘佛教徒，不管是摄受众多弟子的高僧大德、法师，还是一些具有能力的大德居士、佛学研究生、佛学博士等，无论你是什么身份，都应该通过因明这种正确的途径，令自相续当中生起一个真实的信念。

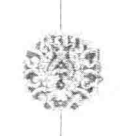
如果有了这样的定解之后，不管是遇到什么人，在任何一个环境，任何一个场合当中，都可以打破别人的邪见，消除别

人的分别念。否则，现在社会上有些知识分子的分别念相当严重，一般的道理说服不了他们。如果他们觉得，佛教当中有真实的道理，自己根本没办法辩得过，那再怎么傲慢，也会恭敬佛法的。

以前，嘎玛巴与明珠仁波切之间发生过这样一个故事。刚开始的时候，明珠仁波切认为：虽然嘎玛巴从转世的名声等各方面来讲，应该说是无与伦比的；但是在学问上面，不一定能比得上我。

有一天，他们约好互相比赛。比赛的内容是：先找一篇两个人都没有看过的经文，然后他们同时开始背，看谁先背下来。背诵的时候，这个明珠仁波切总是怀有一种傲慢心，始终看不起嘎玛巴，他一直认为：虽然他的名声很大，地位很高，但智慧不一定能比得上我。可是，嘎玛巴在很短的时间当中就把经文背了下来，但明珠仁波切还没有背下来。还有一次，他们对《释量论》当中的一个问题进行辩论，明珠仁波切实在没办法辩过嘎玛巴。从此以后，明珠仁波切从内心当中对嘎玛巴生起了恭敬心，非常地佩服。

我想，凡是具有智慧的人，都应该是这样的。比如说我遇到一个知识分子，在他面前说：我是转世活佛，有很大的神通、神变。当然，真正能有神通、神变，在天空中飞来飞去，在水里面自在穿梭（当然不包括游泳啊），还有其他超越一般人的"功夫"，这些能示现的话，那对方也不得不承认。如果没有这种能力，像现在很多人的自我宣传：我这个人已经转了几世，上一世神通如何如何。既然上一世都有神通，那这一生当中为什么不显示？如果神通真的能在大众当中直接显现，恐怕就像《百业经》和《贤愚经》里面所讲的一样，凡夫人特别



信仰神通，见到神通马上就会生起信心。

如果没有神通反而说有神通，效果可能会适得其反。很多人宣扬自己上师的时候，就是这样：啊！我们的上师如何如何了不起，他的神通很厉害，他的转世如何如何。这方面着重宣扬，也许是对上师的一种赞叹；但现在大多数的人不但不能生起信心，反而会生起各种分别念，也很难说。如果我们从另一个角度来讲：这位上师不管是面对任何一个众生，都平等对待，尤其对可怜的众生，特别的慈悲；而且，上师对佛教的教理也如是如是地通达。这样，可能效果更好。

如果这样还不行，尤其是要说服这些知识分子，那我们就采用座谈的方式，面对面地互相研讨。在这个过程当中，即使他懂得一些世间的道理，但也说不过佛教徒。因为世间很多没办法解决的困难、痛苦，通过佛教的真理就能够得到调化、解决。那这样的话，这些人对佛教就不得不生起信心。

因此我想，这个学习因明，不仅仅是住在山里面的一些出家人的功课，世间当中的许许多多的知识分子，也应该去学习。

当然学习因明，我在前面也讲了：不一定是我今天学到了一些知识，从此以后，我就变成如何如何，没有这么简单。以前的高僧大德们，他们在显现上也是闻思多年，下了很大工夫以后，才通达这些真理的。这一点，从他们的传记当中也可以看得出来。

现在，外面许许多多的大学生、教授等知识分子，他们通过不同途径，也能学到因明。从反应来看，他们对因明的兴趣还是比较不错的。对此，我也并不认为：因为我在传因明，才推荐大家学，让大家接受。没有这方面的意思，这种想法一点

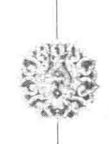
都没有。不管是我在传，还是别人在传，只要对别人的相续有利益，只要对我们佛教的兴盛和众生的安乐有帮助，都是可以的。至于谁在传，这不是很关键，也不是很重要的，重要的是对众生有利益。从现在统计的数字看，学习因明的人，还是为数不少。应该说，很多人在这方面的兴趣比较不错。我也希望，这种兴趣能够得到不断的巩固，大家能不断地闻思。

作为一位法师，尤其是给别人讲经说法的法师，或者是一些导师，我觉得对佛教逻辑——因明，必须要精通。如果你没有精通因明，那恐怕无法引导别人。比如说一位法师在讲经说法，如果他对因明一窍不通，他自己心里也是怀疑重重，犹豫不定：到底是不是这样啊？错了吗？对了吗？因为他自己就没下过工夫，对很多的问题，还不能真实地区分开来。他讲的时候，有点犹豫不定的感觉。下面的听众听起来，感觉这个上师从修证角度来讲，还是可以的；但是在分析问题方面，好像能力不是很强。尤其是遇到弟子提问的时候，如果这位上师对因明一窍不通，他回答的时候，恐怕很多问题会弄一些笑话。

当然从信心的角度来讲，不管上师说什么，都是正确的。

上师说三角形是长方形。对，对，对！你老人家是上师，我不得不承认。从信心的角度来讲，这是可以的。但是从真理的角度来讲，胜义谛就是胜义谛，世俗谛就是世俗谛。在许多人面前显现的，就应该是众生共业所现的对境。在这些问题上，如果上师不懂因明，他讲得可能会干瘪无味，不一定能引生信心，下面的听者就会有这种感觉。尤其是回答一些问题，或者是互相辩论，遇到这种场合的时候，经常会出现一些不悦意的情景。

所以我想，以后真正要承担如来家业的高僧大德、法师，



不管你是男众，还是女众，都应该把佛陀的名言真理——因明（量学）学精通。如果精通因明，一方面，你这一辈子，乃至生生世世，对三宝的信心都不会退失；另一方面，你自己有了这样定解、信心、感悟以后，那么这种知识一定会传授给你身边的许多佛友，传授给下一代的人。如果这样，我想我们的佛教，应该说从根本上弘扬起来了。

并且，如果遇到一些不信佛教的人，因明也会起作用。不知道你们是不是这样，我不管是在坐出租车的时候也好，坐公共汽车也好，或者是乘飞机，经常会遇到一些不信佛教的人。有些是试探你，有些是故意欺负你，有些真的想学一点佛法的智慧，但心里有很多解不开的问题。其中有些人故意坐到你身边：你穿的是什么衣服啊？是民族的衣服？还是出家人的衣服？你们为什么不留头发啊？是以前就没有头发？还是最近才剃光的？等等。有时候觉得，这些人是不是故意欺负我啊？于是，我就用一些适合现代口吻的话题反问他，如果比较尖锐一点的话，他就如如不动，无话可说了。如果没有这样的话，这些人会给你找各种各样的麻烦。

当然，我们是佛教徒，也代表佛教，所以我们应该通过各种方式与世人进行沟通，逐渐逐渐，这些人就会觉得：佛教并不是我心目当中所想的那样，它并不是“迷信”；或者佛教是个别邪见者的宗教，走投无路的人才学佛啊，这种说法是不合理的，其实学佛也有一定的道理。这样，他们在相续当中，也会逐渐对佛教产生信心；如此，应该说我们对佛教的事业也做了一个比较微薄的贡献。因此我想，大家学习因明，应该说是对现在的社会，对个人的前途、命运各方面等，都会产生很大的影响与作用。

今天，我们继续宣讲能诠所诠的问题。前面已经遮破了自相为所诠的观点，也即不管是外境还是心识，自相所诠的说法是不合理的。现在开始破斥个别论师认为的，所诠是名言总相和义总相（名总和义总）的观点。

庚二、破许名言义共相为所诠：

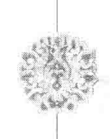
雪域派与声闻宗，许名言义真所诠。

藏地雪域派（因明前派）的有些论师，和声闻十八部当中正量部的有些论师，他们认为：所诠并不是自相，外境和心识的自相，不能成为所诠；所诠应该是名言总相和义总相结合起来的不相应行。

当然，这个问题有两种解释方法。有些论师认为：因明前派的论师承许义总相为所诠。但这种讲法可能不太合理。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，名言总相和义总相这两者是结合起来的，也就是他们不承许自相为所诠，而是承许不相应行为所诠。

那么什么叫做不相应行呢？学过《俱舍论》的人都知道，按照小乘的观点，不相应行既不是色法，也不是心和心所法，它们是真实成立的一些事物，比如名言、词句、得绳等；这些既不是心法，也不是色法的有为法，叫做不相应行法。由此他们认为：所诠就是人们所说的瓶子、柱子，它们既不是色法，也不是心法，实际上就是名言总相（名称）和义总相混合为一体，这种法就叫做不相应行；这个不相应行就是人们的所诠，也就是人们平时说话时所说内容，归根结底可以这样讲。

当然在这一点上，有些人认为，因明前派论师承许的所诠实际上是义总相，也就是我们心里面浮现出来的总相。我们前



面也说过，因明前派承许的总相与因明后派承认的总相不相同。因明后派承认的总相是无实法，而因明前派却认为，总相是一种有实法，这种有实法的总相就是所诠。而正量部为主的声闻论师则认为，不相应行是所诠。当然，讲义当中这两个是结合起来承认的。而有些论师认为是分开的，因明前派论师承认的是义总相，正量部承认的是不相应行。所以他们认为，真实的所诠就是这两者。

有些论师是这样认为的，但作者不承认他们的观点，下面就予以遮破：

于不相应行立名，如何了知无关色？

犹如诠说瓶子中，不能了知无关牛。

你们所承认的观点，非常不合理。为什么不合理呢？首先，在不相应行上面立名，是非常困难的。因为你们所谓的不相应行，以大乘理论进行观察的时候，完全是假立的，除了心法和色法以外，这样单独的一种实体法是不存在的。通过大乘观点来观察，所谓的不相应行，只不过是小乘宗派安立的一种实法而已，实际上这种不相应行是不存在的。

然后，对不相应行安立名称，也没有什么用。按照你们的观点，不相应行既不是色法，也不是心法。在这样的不相应行上面安立一个名称，以这个名称怎么能了知色法呢？比如说这根柱子，它是一个红色的色法，最开始的时候，你们是在谁的上面安立名称呢？是在不相应行上面安立的，并不是在柱子的色法上面安立的；如果这样，那在运用名言的时候，你即使说了柱子，也根本不能了知柱子，因为你原来取名的时候，是给不相应行安立的名称，在后来运用的时候，怎么能以它了知色法的柱子呢？

如果能了知，那就会出现这样的情况：立名的时候说瓶子，后来依靠瓶子了知牦牛。有没有这种可能呢？绝对不可能有的。我们给一个小孩取名为丽丽，后来这个小孩不在了，那么我们一说丽丽的时候，能了知另一个叫圆圆的小孩吗？不可能的。因为你们立名的对境和运用的对境，这两个完全是他体法；以互为他体的法，不可能了知对方。如果能知道，那么世间上任何一个没有立名的法，也应该知道。

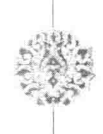
前面也讲了，人们立名的时候，并不是在自相上立名的。如果是自相上立名，那一切都乱套了。一方面，无边无际的缘故，没办法安立名称；另一方面，即使你能够立名，但在运用的时候，原来立名的法根本找不到。这个问题，你们因明前派和正量部，对我们所讲的问题没有分析，没有弄清楚，所以造成这样错误的认识。

那我们自己会不会有这种过失呢？没有这种过失。虽然说，我们自宗的所诠是总法，义总相是我们的真实所诠，名言总相是我们的真实能诠。这种说法，在下文当中也有，但是我们自宗没有过失。原因是什么呢？我们并不承认它是真实存在的一种所诠。只不过从耽著的角度来讲，它是一种色法。关于我们自宗没有过失的问题，以下文还可以了知。

对方进一步跟我们辩论：

若谓虽然无关联，相同错乱而取境。

因明前派和声闻宗进行遮破，他们说：虽然不相应行跟外面的色法，这两者确实毫不相干，没有关系。一个是瓶子的色法，一个是瓶子的不相应行，这两者确确实实没有任何关系，毫无瓜葛。但是，瓶子的色法跟瓶子的不相应行，这两者比较相似。正因为相似，虽然我们只对不相应取名，但后来也会得



到外境自相。比如说我给不相应行“柱子”取上柱子的名称，因为不相应行与色法的柱子非常像的缘故，在运用的时候，就将不相应行“柱子”错认为色法，柱子的自相也会得到。在运用的时候，这样耽著而取境，也能得到自相，对方是这样说的。当然，这种说法是不合理的。因为对方所谓的相同根本不合理。怎么不合理呢？下面进行遮破。

相同致误则时境，偶尔错乱非皆误。

此乃恒时错乱故，非由相同致错谬。

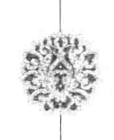
如果你们的不相应行与柱子的真正自相这两者，是因为相同而导致错乱的，那这种说法不合理。为什么不合理呢？如果自相的法和名相上的东西，因为比较相同而导致错误，那只可能在偶尔的时候，会因时间、地点等关系，而导致错乱。比如说我给不相应行取名称，有时候是会错认成真正的色法，这种现象是有的；但永远都是错的，这种可能性根本不会存在。比如天授和慈氏两位，他们的长相、穿的衣服，非常非常相似；或者说现在学校里面的有些双胞胎，他们穿的衣服，包括鞋子、帽子，全都是一样的，表面上看来，这两个人很像，第一次给人的感觉，他们两个人一模一样。但如果你真的详细看，一个人的鼻子大一点，一个人的鼻子小一点；一个人好像比较可爱，一个人并不那么可爱，有很多差别。偶尔看起来，这两个简直一模一样；但实际上，今天这两个相同，明天这两个相同……时间长了，任何人也不会再有这种感觉。同样的道理，你说名言总相跟真正柱子的色法这两个，会因相同而导致错乱，这种现象是有可能的，会因为时间、环境等原因而导致错乱；但这是偶尔现象，不可能永远是这样。一切时候、一切环境、一切形相全部都是错乱的，这种现象是根本不可能有的。

当然，名称跟色法这两个，应该说是处于恒时错乱之中，但这并不是由相同导致的，而是因为分别心的自性就是错误的。这一点，在因明当中非常重要。因为分别心的本体、自性就是错乱的，所以导致凡是在分别念面前显现的东西，没有一个是正确的。这样，无论我们执著瓶子的色法还是执著瓶子的名相，实际上都是错乱的。这两个并不是以相同的原因而导致的错误，而是因分别念自性错误而引起的永恒错误。为什么呢？我们下文当中也会提到，分别念的本性就是错的。是怎么错乱的呢？比如所诠柱子，我们始终都认为，已经说了自相的柱子，但是在分别念面前显现的东西，没有一个是正确的。不管是你想得到也好，或者是你想说也好，什么样的东西，都有一种错误的成分。所以，并不是你们所说的那样。

当然，在这个问题上面，因明前派有两个错误。他们认为总相是存在于心识以外的他体东西，这是他们的一个错误；第二个错误，他们根本不知道，分别念的本性就是错的。这两个是他们的错误。而我们虽然认为总相是所诠，但是这种所诠总相在实体上是不存在的，也就是说除了自相法以外，它的本体是不存在的；再加上，我们了知是由分别念本性错误而导致的错乱。对方和我们之间，有这两个不同点，大家应该搞清楚。有时候，我们可能会这样想，我们自宗也在说总法作为所诠，为什么因明前派这样承许就有过失呢？实际上，自宗没有过失的原因，就在这里。

不管怎么样，自相、总相并不是真正的所诠。破他宗的问题已经讲完了，下面讲建立自宗。

戊二（立自宗）分三：一、法相；二、分类；三、抉择彼义。



己一、法相：

由名所知与能知。

什么是所诠的法相呢？依靠名称所了解的内容，就是所诠的法相。凡是语言、文字或者词句，都属于名称的范围，这个范围比较广，也可以说，它是由语言、文字、词句等组成的表达方式。通达这种表达方式，可以了知所要表达的意义，这就是所诠。

什么叫做能诠呢？能理解所诠意义的名称，就是能诠的法相。也就是说，所要了达的意义，通过词句等表示方法能了知，能了知的方法、手段，就叫做能诠。

现在这一品当中，什么叫做能诠，什么叫做所诠，这是非常关键的问题。比如说我们前面的瓶子，我口里面说出瓶子的声音或者名称，这属于能诠当中；然后依靠语言文字的勤作，依靠语言文字的组合，能通达“瓶子”这个语言所表示的内容或者对境，这叫做所诠。这样一来，别人一说所诠的时候，我们就会知道，它是指所要了知的对境；别人一说能诠，我们就会知道，这是了知对境的手段，应该可以这样来理解。

以前，我们是通过什么样的方式来了知对境？能诠是什么？所诠是什么？这些方面可能没有分析过。有些人现在已经六七十岁、七八十岁了，他们整天都用语言文字来互相沟通，有些甚至还在语言方面做过专门的研究，但是，到底我们说的内容是什么？能说的语言到底是什么？这个是自相的法？还是总相的法？以前，很多人可能没有分析过。现在，我们一起分析的时候，就会知道，众生通过什么样的方式，通过什么样的途径来互相交流、沟通，这一点会明白的。

己二、分类：

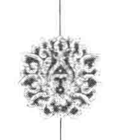
由讲用者之差异，各各有二共有四，

讲时分析而精通，入时误为一体得。

上面法相已经讲完了，这里讲能诠和所诠的分类。它们的分类，从两方面来分析：一、从讲者的角度来分析；二、从运用者的角度来分析。从讲者的角度来分析的时候，必须分开能诠、所诠，真实能诠、真实所诠，耽著能诠、耽著所诠，必须分开进行分析；在实际运用的时候，能诠、所诠，真实能诠所诠、耽著能诠所诠，全部误认为一体，混合运用就可以了。所以，应该从大的方面，分两个阶段。

首先是讲的时候（这里“讲”，不单指上师传讲佛法），我们要分析所运用的语言是什么样的，这个语言所表达的内容又是什么样。也就是从讲者的角度来分析能诠所诠的时候，应该分开来分析。

但在平时，人们运用语言来沟通的时候，全部混为一体就可以了，这个时候不用分开分析。比如我说：把瓶子拿来。然后对方说：你说的是总相的瓶子，还是自相的瓶子？如果是自相，那是耽著的所诠，还是真实的所诠？等等。其实，这样问是没有任何必要的。我说把瓶子拿来，你如果听懂了，就会直接把瓶子拿过来，这证明你已经知道了我说的就是瓶子；如果我说把瓶子拿来，但别人却把电筒拿来，这说明他已经听错了，或者说我们之间的交流没有成功；如果我说把瓶子拿来，他什么反应都没有，这说明根本没有交流，根本没有沟通。比如说我前面坐着一个根本不懂汉语的人，我对他说：把瓶子给我拿来。他根本不懂，我对他说了什么。意思就是说，人们在互相沟通的时候，根本不用分析语言的能诠与所诠；在听懂的



前提下，把总相自相误为一体操作就可以了。

但是，我们应该分析一下，什么是真实能诠所诠？什么是耽著能诠所诠？这方面一定要分析，尤其我认为，这个颂词是比较关键的。如果这个颂词搞懂，分析得清清楚楚，应该说，这一品的内容就会了如指掌，不会有什么困难。就像我们前面讲遣余的时候，檀香和沉香之间的关系如果搞懂，遣余也就搞懂一样。因此，这个能诠所诠的颂词应该是比较关键的。

刚才也讲了，在分析这个能诠所诠的时候，一定要分别开来。怎么分别开来呢？从讲者的角度来讲，语言应该有能诠和所诠；而能诠所诠又可分为真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠，共有四种。但实际上，无论从讲者还是从听者的角度来讲，都有四种。因此我是这样认为的，虽说是分四种，但实际上应该有八种。

首先，从讲者的角度来讲，应该有四种。比如我说瓶子，这个时候，耽著的所诠是什么呢？就是瓶子的自相，因为我说瓶子的时候，我耽著的是瓶子的自相。但实际上并没有真正说自相，只不过是我耽著而已。因此说瓶子的时候，耽著的所诠就是瓶子的自相，就这样来理解。然后真实的所诠，你真正说的是什么呢？就是你脑海当中的总相。虽然你认为你已经说了瓶子的自相，但实际上，你说的就是你脑海当中的总相。这是从讲者所诠的角度来讲的。

然后，从讲者能诠的角度来讲，讲者说“瓶子”的这个语言，就叫做能诠。这个语言，也有耽著的能诠和真实的能诠两种。耽著的能诠，就是自相“瓶子”的名言，自相的声音。我认为，我已经真正说了瓶子，但这只不过是我的耽著而已；实际上，我并没有真正说瓶子，只不过有一种声音的自相。真实

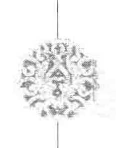
的能诠是什么呢？真实的能诠就是名言总相，瓶子的名言总相。我真正用来表达的是什么呢？就是瓶子的名言。所以从讲者的角度来讲，应该有耽著的所诠和耽著的能诠，真实的能诠和真实的所诠，总共四种。

从听者的角度来讲，也有耽著的所诠和耽著的能诠，真实的能诠和真实的所诠，共有四种。首先说耽著的能诠。耽著的能诠是什么呢？当别人说瓶子的时候，我认为，他真正已经说出了瓶子，这是我的一种耽著而已。实际上，他根本没有说出真正瓶子的自相。如果他真正能说出瓶子的自相，那么对一个从来不懂汉语的人来讲，他一说瓶子，在此人的脑海当中，也应该出现瓶子的总相，但这根本不可能。有些不懂汉语的人，你在他的耳边说一百声瓶子，在他脑海里面根本不能出现瓶子的总相。所以耽著的能诠，就是瓶子声音的自相。

然后耽著的所诠。别人说“瓶子”，我认为别人已经说出了瓶子的自相；实际上，这只不过是我听者的耽著而已，不可能说出真正瓶子的自相。耽著的所诠，是瓶子的自相。

然后，真实的能诠和真实的所诠。别人说“瓶子”，它的名言总相就是真正的能诠，即真实能诠就是名言总相。而真实的所诠就是义共相，也就是别人说瓶子，在我脑海中显现出瓶子的行相。以上是听者的四种。

在这里，我们可以分析出来：所谓的瓶子，应该是通过总相的方式来了知的，并没有说出自相。这一点非常关键。人与人沟通的时候，我说瓶子，瓶子的概念，在他的脑海当中可以显现出来。在他的脑海当中显现，应该是我的语言在起作用。语言是怎么起作用的呢？当我一说瓶子的时候，在他的脑海当中，就显现出瓶子概念的名称，这种名称叫做名言总相的概



念；依靠这个名言总相，在他的脑海当中，真正现前了具有颜色形状的一个瓶子，这就是所谓的义总相。

当然这个问题，稍微复杂一点。希望你们课后，再详细分析一下。

在这里，萨迦班智达的观点也好，麦彭仁波切的观点也好，真正的能诠所诠就是名言总相和义总相。也就是说，外境总相和名言总相，这两者是真实的所诠和能诠；然后耽著的所诠和耽著的能诠，耽著的所诠是自相的瓶子，耽著的能诠是名称的自相声音。

人们始终都认为，这个人真的说出了瓶子。但从他语言的角度来讲，根本没有说到瓶子；从心的角度来讲，真正自相的瓶子也从来没有沟通过。但无始以来，人们有这样的一种习气，将内心与外境联系在一起，在运用的时候，就可以无误取境。怎么运用呢？比如说我耳边听到的声音，实际上是自相的声音，瓶子名称的自相声音，但我就误认为是总相的瓶子，从听者的角度来讲就是这样的。从说者的角度来讲，我一说瓶子的时候，实际上自己认为，已经说了瓶子的自相。听者和说者两个，都有同样的迷乱习气。所以听者也不用说：啊！我今天说的是自相的瓶子，你们给我拿来的时候，千万千万不要认为是你脑海里的总相瓶子，一定要把外境自相的瓶子给我拿过来。不需要增加很多的语言。听者也是，不需要问：你刚才说“把瓶子里面的水拿来”，那是总相的水，还是自相的水？是你脑海里面显现的瓶子，还是我脑海里面显现的瓶子，或者是外面存在的瓶子，你到底需要什么样的瓶子？互相之间不需要这样沟通，不需要这样的分析，因为我们有一个共同迷乱习气的缘故。

我们学习这个偈颂，也应该以此知道：众生一直在做梦，没有一种真实可靠的状态。包括人与人之间简单地沟通，如果没有一个自心迷乱的分别念，就根本没有办法衔接。这个问题，大家应该搞明白。

己三（抉择彼义）分三：一、建立名言共相真实所诠无有；二、无事而错乱命名之理；三、错乱应用而得照了境之合理性。

庚一、建立名言共相真实所诠无有：

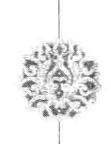
从名言真相进行观察的时候，不管是共相，还是自相，都没有真实的所诠。我们前面虽然讲，真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠存在；但是现在，真正你去观察的时候，这四个根本不可能存在。下面分析这个问题，现在接近抉择中观的道理。

外境与识为自相，二种共相乃无实，

此等四者非所诠，故胜义中无所诠。

这里说，无论自相的外境与识，还是共相的名言共相、义共相，从究竟意义而言，它们都不是所诠。为什么不是所诠呢？自相的外境与识根本不能充当所诠，如果自相的法是所诠，那不管是外境还是自己的心，都会有许许多多的过失：首先不能取名，即使取名，在运用的时候也无法衔接等等。所以，外境的自相与识的自相，绝对不是我们的所诠。那义共相和名言共相，是不是我们的所诠呢？这两者，只不过在假立的过程当中，可以是所诠；真正观察的时候，这两个都是无实法，无实法怎么会成为所诠呢？

有些人可能这样想：你们在前面说，名言共相和义共相是真实的能诠和真实的所诠，那与这里的说法难道不相违吗？不



相违，因为前面在时建立名言的时候，我们暂时按照众生的分别念来讲，这是可以的；但实际上，真正从外境的角度进行观察的时候，确实，任何一个法都不是所诠。已经看见虚空和没有看见虚空，这两个是一模一样的。我们前面说看见虚空了，现在说虚空没有看见，这没有什么矛盾，完全是一样的。

法称论师的观点，到了这个时候，就已经更上一层楼了。到“中观”的境界当中，什么都不承认了。

“此等四者非所诠”，外境自相和心识自相不是所诠，义共相和名言共相也不是所诠，而这四种所诠以外，也没有别的所诠。所以，在胜义当中没有所诠。当然，这里的胜义是指因明的胜义，并不是指中观的究竟胜义，离一切戏论的境界，并不是这样的。意思是说，在真实能起作用的名言观现世量当中，通过观察得出来的真正所诠是没有的。别人说瓶子，瓶子的所诠到底是自相的法，还是共相的法？你可以这样观察。如果是自相的法，那是外境自相，还是心识自相？外境自相不可能说的，心识自相也不可能说，所以自相法绝对不是所诠。

然后，你说名言共相和义共相，这也不成立。名言共相与义共相，就是我们前面说的名总和义总，只不过名词用法不同，实际意义是相同的。什么叫做名言共相呢？比如别人说瓶子，我的耳边听到了瓶子的音声，有一种瓶子名词的概念，在脑海里面显现，这个叫做名言共相；然后，依靠这种名称，在我的脑海当中，外面的瓶子的形相，在我的脑海当中显现，这叫做义共相。所以，名言共相与义共相的差别就在于，一个是名称，一个是意义。比如说李先生，我以前认识他，他的名称在我的脑海里面显现，这个叫做名言共相；然后，李先生的相貌，在我的脑海里面显现，这个叫做义共相。

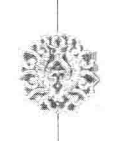
当然，有些论师的解释方法不同。比如我以前看见过这个人，那么这个人的形象，在我的脑海当中可以显现，这个叫做义共相；以前，我没有看见，别人通过他的文字来进行介绍的时候，虽然我没有看见，但是依靠他的文字，在我的脑海当中，也稍稍有一种印象，这叫做名言共相。

但是在讲《量理宝藏论》的时候，我们应该以前面的观点作依据，因为这是全知果仁巴在其《量理宝藏论注疏》当中讲的。比如我是说者，我要用语言来说出李先生，这样李先生的相貌，在我心里面就会显现出来，这是义总相；显现出来的时候，马上要说他的名称，他的名称不叫王先生，应该是李先生，李先生的名词概念，在我的脑海当中显现，这叫名言共相。从听者的角度来讲，首先名言共相在他脑海当中显现，然后义共相也会在他的分别念当中显现。

实际上，分别念当中，除了名称以外，也没有别的。但从反体的角度来分，稍微有一点差别：一个是它名称角度的分别念，一个是它的形相角度的分别念。这两个不同，一个是意义上，也就是外境的义总相；一个是名称的名言总相。

我们刚开始学第一品的时候，有些人对名言总相和义总相这两个分不清楚。当时有些人特别着急想了知，我说：第五品的时候会知道，你们慢慢等着啊！已经让你们等了那么长的时间，今天才给你们享用。

好，下面就是说，所谓的所诠在胜义当中是没有的。那这样，如果有人有怀疑，比如今天来一个知识分子问我：你说没有所诠，所说的对境没有，那怎么没有呢？我可以反问他：你说“瓶子”，你说出来的所诠内容，到底是瓶子的自相，还是心的自相，或者说这两个的总相？如果说是名言总相和义总相，



那不合理，因为它们实际是不存在的，除了脑海里面的分别念的一种影像以外，真实的东西是找不到的。所以，四种所诠是没有的。而且，这里说没有，应该说和前面没有什么矛盾。

如果依靠能诠表达的四种所诠没有，那能诠更不可能有。通过这种观察方法，四种能诠、四种所诠，全部都不存在。最后，应该了达这种虚空般的境界，这也不是很困难的。如果稍微有所进步，就应该更没有什么困难了。

好，讲到这里！

附：上师课后开示

首先应该知道，能诠是名言，所诠是意义。

真实所诠和真实能诠，是义总相和名言总相。比如我说瓶子，瓶子的名称叫做能诠。真实的能诠是什么呢？是名言总相，并不是名言的自相。如果说所诠是总相，那就指的是真实的所诠，真实所诠是义总相。说“瓶子”，也有真实的所诠和真实的能诠两种：真实的能诠，就是“瓶子”的名称总相，也叫做名言总相；真实的所诠，依靠名言总相所得出来的，外面瓶子的行相，也叫做义总相。

耽著能诠和耽著所诠，是名言自相和义自相。因为，我们大家都耽著义或者耽著名、声。实际上，自相说也不可能说出来，听也不可能听出来。耽著能诠是名言自相。如果说所诠是自相，那就指的是耽著的所诠，义自相叫耽著所诠。

我们到底说的是什么呢？说的全部是总相，名言总相。所说的内容是什么呢？就是义总相。耽著的是什么呢？耽著的是：依靠名言总相，也认为已经说了对境。

Chapter 28

关于能诠所诠的分类，前一堂课当中，也给大家作了简单介绍，今天有必要再重复一下。因为这个能诠所诠，要从本质上了解，还是有一定的困难；但是，如果不了解它们的含义，这个问题就始终搞不明白。

这个所谓的能诠所诠，从它们的定义当中应该可以了知。依靠名言或者名称所了知的内容，叫做所诠；所了知的内容依靠名称来了知，能了知的这个法，叫做能诠。所诠和能诠这两个，一个是所了知的内容，一个是能了知的手段或者名称，也就是"所了知"和"能了知"。从它们的定义上，应该这样来理解。

从表面或者词句上看，好像能诠所诠两者，都与语言有关系；但实际上，也不一定都与语言有关系。比如说我通过手势指一件东西，那么我的手势就叫能诠，以手势所了知的东西叫所诠。现在，有些哑巴也打各种手势，依此也能了知很多事情，这也有能诠所诠的关系。或者我们通过文字来了知，这个文字叫做能诠，依靠文字而了知的内容叫做所诠。或者密法中的有些上师，他们通过指示虚空等表示法让弟子开悟，指示虚空等手段叫做能诠，所了知的，像虚空那样的法界境界叫做所诠。密法当中的灌顶，也全部具有能诠所诠，如以水晶球灌顶，水晶玻璃是能诠，依靠水晶玻璃所认识的自己心的本来面目，这是所诠。或者通过人的身体动作来表示，比如别人问我："你



现在身体好不好?”我对他点点头，这说明我身体还可以；如果我对他摇摇头，这说明我的身体不太好。实际上，我身体的动作也成为一种能诠，这个能诠所表示的内容就是所诠。

从这一品的内容来看，能诠所诠与语言有一定关系，但实际上，能诠所诠的范围比较广，大家应该清楚。所谓的能诠所诠，就是能表示的手段和所表示的内容。这个“诠”字，按照藏文的直接意义来讲，也有表示的意思。能表示不一定是语言，通过其他方式也可以表示。所表示，也不一定用语言来表达，用其他方式也可以表达你所指点的内容。能诠所诠的大概含义，应该这样来了解。

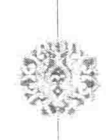
前面讲，所诠分真实的所诠和耽著的所诠。这个问题，你们刚才已经知道了。所知道的内容叫做所诠。所知道的内容有两种：一个是真实了知的内容，一个是耽著了知的内容。真实所诠和耽著所诠的意思，就是这样。

那么什么叫做真实所了知的内容呢？或者，真实所诠的意思是什么呢？或者，你所知道的内容到底是什么呢？比如从所知的角度来讲，我心里面想给别人介绍一个海螺，那么首先，在我心里就会浮现出海螺的总体行相——一个白色圆圆的东西，这个时候，我还没有表达出来，它只是我这个介绍者心里的一个义总相。然后，我想给别人说出这个海螺，经过我的这个思维，由我口里说出“海螺”这两个字的名称，从能诠的角度讲，这叫做名言共相。名言共相已经说出来了。当我说出这个语言的时候，旁边听者的耳根就听到一个“海螺”的声音，不是吹海螺的“呜呜”声，是我说海螺名称的声音。对方听到“海螺”的自相声音以后，在他的脑海当中，海螺的名称显现出来，这个名称叫做名言总相。听者的脑海当中就会想：哦!

他说了海螺。那么这种海螺的文字或者名称的概念，在听者的脑海当中就会首先显现出来，这叫做名言总相。依靠这个名称，第二刹那的时候，在他的心当中马上就会显现海螺白色圆圆的行相：哦！他所谓的海螺就是指的这个。此时不仅是概念，它的整体行相已经显现出来了，这叫做义总相，或者义共相。所以，刚才真正的所诠是什么呢？就是这个义共相。

刚才说者，他心目当中的义共相，心中的影像，就是他所说的内容。作为听者，他所听到的这个声音或者说语言，在中间起了一个连接的作用，就像将另一个水井里面的水引到这一个水井当中一样，也像将山上的泉水引到我们的浴室中一样。说者心里面的总相影像，通过他说出的语言，经过听者的耳根，在听者的心目当中，出现了海螺的行相。从听者来讲，也是一个义共相；从说者来讲，也是一个义共相。这就是真正的所诠。真正所说的内容，就是这个影像，就是这个总相，这叫做真实所诠。

然后，什么叫做耽著所诠呢？刚才我说海螺的时候，当时我自己耽著的，就是外面供桌上放着的海螺。因为习气的缘故，总相跟自相联在一起，这样，说者说海螺的时候，就认为自己把自相已经说好了，这是说者的耽著所诠。然后是听者，说者一说海螺的时候，他认为：哦！他说的就是白色自相的海螺。这是听者的耽著所诠。实际上，自相海螺说者也没有说过，听者也没有听过。如果说者也说过，听者也听过，那么说火的时候，因为火的自性是燃烧，说者口里面就应该冒火，听者的耳根或者心里面，也会燃起火来，那这是非常可怕的。但这仅仅是耽著而已，并不是真正说出自相。真正说的就是它的总相，听者听的也是总相。所以，真实所诠是义总相，耽著所



诠是义自相。义自相指的是外境真正海螺的自相。说者也认为，真正的海螺他已经说出来了。听者也认为：哦！今天这位道友对我说“把海螺拿过来”，他说的就是这个海螺。其实，这只是耽著而已，并不是真正的所诠，所以这叫做耽著所诠。从所诠的角度，这样来安立。

从能诠的角度来安立，也分为真实能诠和耽著能诠两种。真实能诠是名言总相，不是名言自相，如果是名言自相就不合理。那么这个意思是什么呢？所谓的名言总相，刚才也讲了，一说海螺的时候，就说出了它的名称，其实这只是执著海螺的名称总相而已，并不是真正的海螺。如果是真正的海螺，那一说海螺，人人都会知道。关于名言总相和义总相的差别，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，也是这样讲的：名称在我们的分别念当中显现，这叫做名言总相；它的外境、意义，在我们的分别念当中现前，这叫做义总相。所以，真实的能诠就是名或说名言总相。实际上，我说海螺的时候，说出来的是海螺的名言总相，并不是名言自相。因此，我说者说的是海螺的名称，海螺的名言总相就是说出来的，这个是真实的能诠。刚才听者，他听出来的，也实际上是名言总相，并不是名言自相。

耽著能诠是名言自相。刚才说者，他认为已经说了真正的海螺，其实这只是耽著而已。听者也认为：噢！他说了真正的海螺。所以，耽著能诠是名言自相。

听者和说者的“海螺”并不是真正的自相，如果是自相，那有很大的过失。比如我说“海螺”两个字，如果“海螺”完全是海螺的自相，那凡是听到海螺名称的人，都要了知海螺了。对汉族人来讲，以前看过海螺的，或者了知海螺名称的，他们会懂得的。但是，从来没有看过的，或者说藏族人、英国



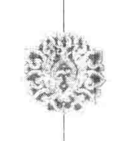
人，不懂汉语的这些人来讲，你在他的耳边说一百遍“海螺”，他根本不知道，这是什么意思。所以，我们说的名称，并不是自相的名称，应该是耽著的名称，自相的名称谁也说不出来。我们前面也讲了，在事物的自相上面，没办法加名称，所谓的名称全部是分别念的影像。

在能诠所诠上面，我非常希望我们的道友，还是要有一番研究。第一次没有看懂、没有听懂，那你就反反复复想一想，到一定时候：哦！我们说话过程当中，真正说的内容，就是义总相；能说的手段就是名言总相。实际上，我们真正的沟通，所了知的也是一个假的内容，能了知的手段也是一个假的东西；真正的东西，从来都没有感受过。时间到了，一定会通达这个道理。如果你通达这个道理，在名言当中，对很多分别念和很多执著的法，会逐渐逐渐了知是没有意义的。

昨天，能诠所诠，从说者和听者的角度分了八种。但是今天，能诠分真实和耽著两种，所诠也分真实和耽著两种，从这个角度来讲的。颂词里面，是从说者或用者的角度分了四种。

在分析能诠所诠的时候，可以分成四种。而在世间当中平时运用的时候，就不用分这么多了。凡是说者一说海螺，因为习气的串连，他自己认为，已经说自相了；听者也不用分那么多，他也认为说的是自相。但实际上，自相谁都没有说过，谁都没有听过，只不过两者都凭迷乱的习气沟通。所以我想，我们人与人之间的对话，牦牛与牦牛之间的对话，可能没有什么差别。如果真的要分析，全部是错乱的。但在生活中运用的时候，只要通过一种手段，人们认为已经知道了，就可以了。所谓的名言，安立在这样一个层面上，就已经完成了。

昨天前面的有些道理，今天也复习一下。原来我读中学的



时候，有一位易老师，他特别喜欢将前一天中比较难懂的内容，第二天再好好讲一遍，所以我们心里就非常感谢他；还有一位老师，他的名字我不敢说，凡是难懂的地方，就一带而过，第二天问他的时候，他就不太高兴，每一次遇到疑团，就一直没办法解开。所以，我要学好的老师。

下面，我们讲第二个问题。前面已经讲了，建立名言时，真实当中没有所诠。所诠没有是从两个方面讲的：外境和心识的自相，因为是自相法的缘故，不应该成为所诠；二种共相：义总相和名言总相，实际上是无实法，也不应该成为所诠。这样的话，真实的胜义当中，所诠是不存在的。讲完这个问题，下面接着讲，错乱的所诠是存在的，错乱的立名也是可以的。

庚二：无事而错乱命名之理：

分别本性即错乱，浮现名言义共相，

于彼耽著为外境，彼即假立名所诠。

这里说，分别本性实际上是错乱的。我们的分别念，不管是什么样的执著，只要是现量以外的分别念，全部是错乱的，没有一个是真实的。就像我们刚才，知道瓶子、柱子，或者遣余等等，任何一个分别念，它的本性都是错误的，本性就是错乱性，就像火的本性是热性一样。按照因明自宗的观点来讲，分别念的本性是错误的；从大乘佛教的角度来讲，分别念是三界轮回的因，应该是错的，也可以这样理解。

在分别念面前浮现出来的，瓶子、柱子等行相，在名言当中，叫做义共相，也叫做真实的所诠。它们本来是无实法，是不存在的东西。“于彼耽著为外境”，但是在分别念面前，我们把义共相认为是真实的所诠，把它耽著为外境，然后给它取

名。在分别念面前，假立的角度来讲，可以叫名言当中的真实所诠。我们刚才也讲了，实际上真实所诠就是一个总相。如果从本体的角度来讲，总相是没有的。昨天前面也讲了，在胜义当中，总相是没有的。现在这个颂词里面说，名言当中，假立的总相是存在的。其实，这与胜义当中不存在是一样的，如石女儿子的本体不存在，石女儿子的名称在名言当中假立存在，跟这个基本上没有什么差别。

那总相和所诠，是不是一点意义都没有呢？并不是这样的，这与我们的习气有一定的关系。这里也讲了，所有的分别念全部是错乱性，这一点相当的重要。如果我们真的去观察的时候，在分别念当中，没有一个是真实的。我们认为，瓶子是无常的。瓶子当中，把无常单独拿出来，这样的东西，它的本体实际上不存在。以前面遣余品所讲的内容，来进行观察的时候，所有的分别念全都是错乱性的。这一点，在因明当中，尤其是《释量论》当中，再三地强调过。大家应该知道：所有的分别念，从本质的角度来讲，应该说是错乱性的；但在分别念的假相面前，迷乱的总相是存在的，这种总相，人们称之为真实的所诠。

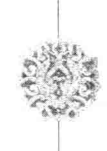
虽然它是错误的，但是可以成为照了境，这一点是合情合理的，下面就讲这个问题。

庚三、错乱应用而得照了境之合理性：

迷乱习气熏染故，命名之时混合立，

名言时亦如是知，故虽错乱亦真实。

我们这些众生，从无始以来到现在，都把自相和共相误认为一体。这种习气，在每一个人的相续当中，是根深蒂固的。



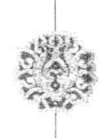
我们前面也讲过，刚生下一个小孩的时候，首先将总相和自相误认为一体，给这个小孩取名，叫丽丽或斌斌等。当时的取名者，他把小孩当下的刹那刹那变化的自相，和小孩同类的相续连在一起。他根本没有分：这个小孩，他刚才起名那一刹那的自相已经灭掉了；现在的刹那，是即生即灭的；未来的刹那，他还没有产生，并没有这样分析。凡夫人没有那么细微的观察，也不必要。名言本来是假的，对它的相续建立一个名称，就可以了。因为众生都有自相总相混为一体的习气，在这种习气的牵引下，就对小孩安立了一种名称；然后，在应用名言的时候，就用自相总相误为一体的名称来代替他，所以你在运用的时候，也能够了知。比如说有个小孩读完小学五年级，现在他考上了中学，别人也不会问，这是原来的自相小孩，还是总相的小孩；或者说，是在一刹那间灭的，还是没有灭的，这方面根本没有分析。他就是原来命名时候的那个小孩，取名者也是这样认为的，后来的运用者也始终是这样认为的。这样，在名言当中，就会形成一种习惯性的常用名称。在运用的时候，也都会如是了知。

但实际上，这只是一种错乱。为什么是错乱呢？因为当时取名称的小孩自相，现在来讲，一点一滴都不存在。仅仅是对一个根本不存在的假立相续命名的。我们真正去观察，实际上是错的；但是，也是真实的。表面上看，是错乱，也是真实，好像有点自相矛盾。那为什么这么讲呢？实际上，虽然它是错的，但是依靠错误的感觉，也能达到自己的目的，从这个角度来讲是真实的。你以他的名称认为这个小孩存在，那么依靠这样的假相，也可以说明这个整体存在；然后，依靠这样的名称，你如果认为他不存在，也能做出判断：是，这位不存在。

最后，也能得出真实的结论。比如说一盏明灯，它的光在外面显现，依靠光，你认为这是明灯。然后，你依靠这个光，确实能找到这盏明灯。虽然你原来将光误认为明灯，但实际上，依靠光能得到真实的明灯。同样的道理，原来起的名称虽然是假立的，但是依靠这样假立的东西，在名言当中，也可以达到自己的目的。

如果我们对名言总相和自相混合一体的道理，不仅仅是文字上了知，而且对它的实际内容和意义也能明白，那因明当中的很多要诀，会以此而通达的。如果我们看了《定量论》、《释量论》、《理滴论》等因明论典，就会了知：只不过词句上不相同而已，实际上，《量理宝藏论》已经完全解释了所有因明七论的要点。如果是学习因明七论，那要花很长的时间；但现在我们学习了《量理宝藏论》，其中最关键的问题应该已经通达了。其实，你只要懂到最关键的名词，因明七论所说的内容也会了知的。

通过这种方式进行观察的时候，我们每一个学习因明的人都会了知：名言当中，所有的分别念全部是错乱的本性，或者说所有的分别念都是不可靠的，都是假立的。这一点，我们依靠这部宣说名言的因明论典，也会知道的。但圣者无分别念的境界，依靠因明的论典来了达，这有一定的困难。比如释迦牟尼佛在《三摩地王经》中说："眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。"这个教证里面的内容，应该依靠中观和唯识的道理，做进一步的观察。因明当中，所有的分别念都是假的，这一点，依靠因明的论典也可以了知；但在因明当中，并没有说现量是错乱的。现量错乱的道理，可以依靠《中观庄严论》来观察：实际上，外境就是外境，心识就是心识，



外境和心识根本没有任何联系。依靠胜义理论进行观察的时候，我们的现量也是错的。这样分析以后，我们就会会了达：众生在轮回当中，一直是迷乱的。大家通过因明的学习，也会深深感受到，佛陀给我们宣讲胜义谛和世俗谛的必要性。这个问题大家应该搞明白。

下面讲遣除诤论，有五个方面的诤论。因为我们前面遮破了一些观点，比如说总相也不是所诠，自相也不是所诠，不相应行也不是所诠等等，从这些方面破了对方。由此，他们认为：如果总相不是所诠，那你们自己的宗派怎么安立？自相不是所诠，你们自己的宗派怎么安立？从这几个方面，对我们发出太过。

戊三（除诤论）分五：一、遣与许真实共相为所诠相同之诤；二、遣与许识自相为所诠相同之诤；三、遣与许不相应行为所诠相同之诤；四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤；五、遣许错乱之关联不需要之诤。

己一、遣与许真实共相为所诠相同之诤：

谓名义若未遮他，则成有实为所诠。

前面，关于总相是不是所诠的问题，我们从两个方面已经讲完了，大家应该记得比较清楚吧！

这个颂词当中，对方是这样讲的：你们因明派说，我们承认的总相不是所诠。如果总相不是所诠，我看你们也有这个过失。怎么有过失呢？“谓名义若未遮他，则成有实为所诠。”名义指的是总相，或者指名言总相和义共相。你们名和义结合起来的总相，会不会遮遣其他的法，比如瓶子，瓶子的总相会不会遣除非瓶？如果它未遣除，因为没有遣除瓶子的违品（非

瓶）的缘故，瓶子的反体也无法建立，那我说瓶子的时候，就根本不可能知道瓶子，因为柱子、海螺、电筒等其他东西，没有遣除的缘故，会将瓶子误认为是这些东西；如果遣除非瓶，因为非瓶是无实法，无实法已经遣除的缘故，它自己的总相本体就应该成为有实法了。对方给我们提出这样一个问题。

这个推理比较简单，遣除没有？如果遣除，那自己变成有实法了；如果没有遣除违品，那就根本不知道你所指代的法，会误认为其他许许多多的法。

下面，我们回答：

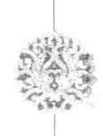
胜义之中虽不遮，显现遮遣乃迷乱。

这里的“显现”，是从遣余的角度来讲的。

我们可以这样来回答：你们所说的遣不遣除，是从胜义自相的角度来讲，还是从遣余的角度来讲？

如果从自相胜义的角度来讲，我们可以说：瓶子或者柱子，它们不会遣除违品非瓶或者非柱。为什么呢？我们前面也讲了，事物的自相上面不可能有遣余，它没有任何遣除。因为，自相是每一个法自己的本体，而遣余是无实法，无实法就像石女的儿子，石女的儿子不需要遣除。所以从事物自相的角度来讲，是没有任何遣除的。因此，你们发的第一个过失，对我们来讲是没有的。

如果从显现或者说从分别念遣余的角度来讲，刚才的非瓶、非柱，这些无实法会遣除的。虽然遣除，但我们的总法不可能变成有实法。因为，我们的总法，并不像你们所承认的那样，是个实有的总法。如果与你们外道所承认的实有总法，或者因明前派所承认的总法，以及声闻乘所承认的总法一样，那我们也有这个过失。如果是这样，非瓶、非柱遣除的话，非



瓶、非柱以外的有实总法，就可以建立；但是，我们不承认这种观点的缘故，所以我们不会有这个过失。

不许共相为迷乱，

我们不像你们一样，你们认为共相是实有的，而我们不承认它实有，只承认共相是迷乱的。

是故岂能同彼等？

所以，怎么会跟你们的观点相同呢？跟你们的观点完全是不相同的。我们所承认的总法，跟因明前派的总法不同；与声闻乘的总法也不同；跟外道的总法更不同，它只不过是迷乱分别念的一种影像。迷乱分别念的一种影像，才是我们承许的总法；我们在建立名言的时候，它也叫做所诠，也叫做名言共相或者说义共相。这种法，从本体的角度来讲，跟石女的儿子没有任何差别。因此，对方给我们说出来的种种过失，对自宗来讲，毫不存在，一点也没有。这个道理应该这样来立理解。

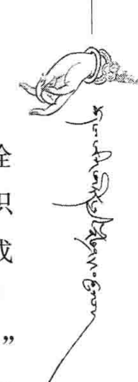
然后，是下一个。我们前面讲了这么长时间的所诠能诠，大家到底懂不懂？如果所诠能诠没有懂，恐怕你们天天都会“坐飞机”。如果懂所诠能诠，随着我的语言，你们也会看很精彩的因明“节目”。不过，从表情上看，我还比较满意，大家都是洗耳恭听。有时候，从人的表情也可以看出他的智慧。

刚才，与共相相同的辩论已经讲完了。下面，对方开始从另一个角度辩论。

己二、遣与许识自相为所诠相同之诤：

若谓诠说分别像，则成心识为所诠。

对方是这样说的：在显现分面前出现的共相，你们因明派不承认它是所诠。如果意识面前显现的这个共相也不存在，也



不是真实的所诠，那识的本体即意识的自相，就应该成为所诠了。我们现在所说的，全部都应该成了意识自相了；除了意识自相以外，没有什么所诠了。就是说，自相的意识就已经变成所诠了。

对方是这样讲的："若谓诠说分别像，则成心识为所诠。"如果说"诠说分别像"，则已经成了识为所诠了。因为，离开了识以外，再没有其他的所诠了。所以，识应该成为所诠的内容了。对方是这样讲的。

我们下面回答，识肯定不是所诠。其实，识和识上面显现的影像是两个，并不是一个识，应该这样来回答。

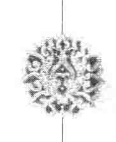
自相反体非所诠，错乱假立乃无实，

是故为令世人入，于分别像立名已。

刚才，对方对我们说：按你们的观点，现在的所诠意义，除了识以外是根本没有的，比如"瓶子、柱子"这样一说的时候，因为分别念上面的影像实际上是不存在的，那这样，除了识以外，就没有别的所诠了，应该识变成所诠了。

对方既然这样说，那我们就对他们回答：自相反体[①]不是所诠，自明自知的意识反体，意识的这个层面并不是所诠的内容，它不是所诠。"错乱假立乃无实"，我们所诠的内容，就是分别念面前的影像，实际上，人们把它错认为物质的自相。比如说瓶子，实际上瓶子的义总相并不是意识，而是意识当中显现出的分别念影像，人们将这种影像错认为外面的自相瓶子。那么，这个被错认的部分是无实法，也就是人们经常说的所诠，所诠就是指这个。既然是错的，那给这样的所诠假立名称

① 此处的反体是支分、部分的意思。



有没有意义呢？有意义。因为，依靠这种迷乱建立，世间上的所有众生，就可以运用名言。刚才前面不是讲了嘛：刚开始的时候，人们把这个东西错认为自相的东西，然后给它建立一个名称；后来听到这个名称的时候，所有的人全部都认为，就是这个东西。

听说，英国、美国等国家，有一个给事物命名的专门机构。在他们的国家当中，出现一个新事物的时候，这个机构会马上研究给它取一个名称。比如说 DVD，要制造这个产品的时候，他们通过审核认为，这种事物应该取上这样一个名称。刚开始的时候，大家都认为，这是为自相的东西取名；其实，是将自相和总相混合在一起而取名的。当时，为了让其他人，不管是现代人，还是后代人，了知这个新产品，就取了 DVD 的名称。后来，不仅是其本国的人，包括其他国家和地区的人，都沿用了这个 DVD 的名称。

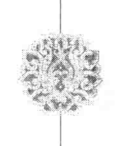
所以，这并不是没有必要的，是为了让人们趋入名言的意义而立名的。因此，即使是分别念中的影像，也可以安立名称；而且，安立这样的名称还是非常有必要的。如果没有这样立名，那我们这个世界，就会像佛经中所讲的那样，变成一个愚昧无知的世界。你看旁生世界，比如牦牛，它对青草、绿草、花朵等，根本没有分开取名，凡是觉得可以吃的，就吃下去。除此之外，牦牛与牦牛沟通的时候，没有真正的名言沟通。只不过一些大概的、粗大的名言，它们之间有可能存在，比如“啊，你来啦，过去啊，我们开始走吧”，它们也可能有。有时候，看了《动物世界》等记录旁生行为的节目以后，我们也会感觉到：它们也应该有一些粗大的概念进行沟通。但是，我们人类与它们是不相同的，人类拥有非常完善的沟通方式，



虽然它是错乱的。

在这里，大家应该知道：刚才对方认为，除了心识以外，单独的总相不存在，因此，所诠应该是心。实际上，并不是这样的。我们如果详细分析，心是自明自知的体性，这个并不是所诠。这个自明自知的分别念上面，有一种影像，这个影像部分，就是我们说的所诠。从本体的角度来讲，这个所诠实际上是没有本质的，跟石女的儿子没有什么差别。但是依靠这个影像，也能得到物体的自相。

分别念面前显现的影像，可以用明镜里面的影像来比喻。比如说这里有一面镜子，镜子里映现出一个大象的影像，我们的所诠就如同镜子里面的影像，大象的影像指的是所诠，而明镜并不是所诠。我们不能认为，明镜就是影像。如果明镜是镜子里面的影像，那影像不存在，镜子也就不存在了；或只要镜子存在，那影像也必须存在。有非常大的过失，不能这样说。所以，所诠只是分别念中的影像而已，并不是分别念本身。比如我们思维：这个人是什么样啊？在我还没有看见的时候，他的形象已在我的头脑当中显现了。这个影像就像镜子当中的影像一样，镜子当中的影像，并不能代表镜子本身。所以，即使对方提出辩论，认为镜子当中既然显现影像，那影像就指的是镜子；而我们可以这样回答：镜子就是镜子，影像就是影像。虽然除了镜子以外没有别的影像，但是我们从名言的角度来讲，影像有影像的作用。因为影像是依靠色法来显现的，它虽然不是镜子，但是它有它的作用。依靠镜子的力量，影像可以发挥它的作用。比如照镜子，世间上的很多人，他们很喜欢打扮（每天没有吃的都可以，但没有镜子的话，可就活不下去了），依靠镜子，如果脸上有一些不好的东西，就可以遣除。



所以，镜子里的影像是不是完全没有作用呢？也并不是。影像虽然是无实法，但它确实有一定的作用。因此，对分别念的本体和作用，我们一定要分清楚。

如果我们对心识进行观察或分析，那就会知道：并不是像现在有些科学家所承认的那样，依靠大脑和身体来产生众生的心识。为什么呢？比如说我们这个身体，即使五根全都毁坏了，但意识还应该存在。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，也有这样的金刚句：五根与五根识全部毁坏的时候，意识还存在；意识的粗大部分已经灭完了，意识的细微部分还存在；意识的细微部分灭完了，但阿赖耶还存在；阿赖耶虽然已经灭完了，但光明的心一直存在。依靠这个道理，很容易了知，我们的智慧是一直不间断的。依靠智慧不间断的道理，或者依靠心的种子不间断的道理，我们就可以知道，每一个众生都具有束缚和解脱的可能。全知麦彭仁波切所说的道理，也说明了这个问题。

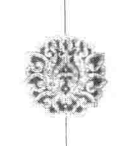
实际上，我们心性方面的关系，依靠因明和中观也能非常清楚地了知。而且，这种道理，上上乘说得更明显。经部和有部比较起来，经部里面说得清楚；经部和唯识宗比较起来，唯识宗说得清楚；再往上，中观说得清楚，然后密宗的外续部说得清楚；最后，无上大圆满当中说得更清楚。因为，依靠无上大圆满的窍诀，直截了当说一两句就可以了，不需要像显宗小乘那样转弯抹角。因此，我们对上上乘，应该生起极大的信心。虽然我们现在所学的《量理宝藏论》，应该说在显宗当中也不是特别高的法门，但是依靠这种法门，我们也会知道，心的本体到底是什么样的。

你们也可能记得，全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》等中

观论著当中，经常引用《释量论》的一个教证：心性就是光明，但是被暂时的客尘所遮障。实际上，麦彭仁波切在《大幻化网》里面也引用这个教证，有些大圆满的教言当中也引用。因此，我们不能认为：《释量论》只是小乘里面的法，或者只是显乘里面的法，我们是修无上大圆满的，这个肯定不用学。当然，如果二十四小时，你都能处于没有分别念的大圆满光明境界当中，那倒可以；但对我们有些人来讲，还是要先通过闻思遣除相续当中许许多多的杂乱分别念，然后再去学习或者实修大圆满，这样最起码，对显密佛法不会生邪见。

因此，我们应该先调整好自相续，这一点很重要。就像一块地，首先必须把地平整好，然后才能有耕耘、收获。没有前期的准备，想要马上开花结果，恐怕有点困难。因为有些人的相续中，对因果还不相信，对所有的佛法，包括前世后世，这些还都在生怀疑。相续当中，根本没有一个决定性的定解。那在这样的一种心态当中，大圆满的境界会不会开花结果呢？绝对不可能的。当然，有些上师对你灌个顶，作个加持，这只是结上一个善缘，种下一个种子而已。真正能不能即生成就，这一点也有一定困难。所以，我非常希望大家，首先应该通过因明和中观，进行再三地观察。

如果你们当中有人，真的生起了对佛教的邪知邪见，那就不要客气，直接讲出来。有些道友可能这样想：我相续当中倒是有分别念，但是这个不好说吧！那么多的道友，他们的相续都是非常清净的，如果我这样说，那多难为情啊！算了吧！不说了，对谁都不说。不要让这些邪见，一直睡在你心脏的床榻上，应让它赶快出来，出来表演表演，看它表演得怎么样，能演什么样的角色，有没有本事。如果它有本事，你以后听他的



也可以；如果它没有本事，那就应该通过各种方式，让它早一点离开你的心房。我觉得，这样会好一点。所以，我们在座的道友，大家闻思这样好的因明学，应该是有必要的。

我最近在翻译《释量论大疏》的成量品，里面全部在讲前世后世为什么存在的道理，就是通过非常确凿的理证来说明，众生确实有前后世。这个前后世并不是依靠身体而产生的，也并不是依靠其他而产生的，就是心的这种相续，一直不断到现在。如果今生没有成就，就会在无始的轮回当中一直延续下去。可以说，这些道理是非常有力的，是谁也破不了的真理。

我们以后如果能学习这部论典，那所得的利益，不管是密法的相似境界，还是别的相似境界，恐怕是不能比的！虽然我们学因明的时候，看也看不到什么东西，听也听不到什么东西，只不过是听一些这样那样的问答。别的什么诸佛菩萨的授记啊，诸佛菩萨亲自来到面前与你对话啊，这些听也听不到，看也看不到；尤其是，我们学习因明的人，也不容易相信。学了这些道理以后，我们就会知道，有些事情并不是那么简单。有些老太太说得特别玄，好像天天都跟阿弥陀佛对话，天天都请观世音菩萨的客。虽然现在没有这种境界，但我个人来讲，一点都不后悔。为什么呢？相续当中已经生起了坚定不移的正信。有了这种正信，即使我没有这些境界，我对佛法的信心是不会退的；如果我的信心、见解没有退，我肯定会行持善法。如果我的信心、见解不稳固，虽然我现在跟诸佛菩萨像人与人那样对话，但过一段时间，这种对话完了以后，我会不会回到原来的状态当中？这是比较担心的事情。因此，大家还是要好好闻思因明。应该说，对你们的今生来世，会有非常大的利益。

谢谢！

Chapter 29

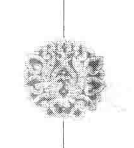
《量理宝藏论》当中，现在讲第五品观能诠所诠。这一品分三个方面来进行宣说：破除他宗、建立自宗、遣除诤议。前面的两个问题已经讲完了，现在讲第三个科判。第三个科判当中，分五个问题。其中，遣与许种类或者名言义共相为所诠相同的诤论，以及遣与许识自相为所诠相同的诤论已经讲解完了。今天是第三个问题，也就是说，遣除与承许不相应行为所诠相同的诤论。

己三、遣与许不相应行为所诠相同之诤：

因为，我们前面已经破了，因明前派与小乘论师所承认的，所诠是不相应行的观点。但是，对方说：如果你们承认义共相为所诠，那跟承许不相应行为所诠没有什么差别。对方给我们提出了这样一个问题，我们用因明的道理来驳斥他们的观点。颂文当中是这样说的：

谓若遣余总立名，则与不相应行同。

这是对方的问难。因为，我们前面已经讲了：所谓的取名，实际上是给遣余本体的总相立名，在自相上面没办法立名。我们承许的所诠是总相，总相作为所诠，当时是这样回答的。于是对方说：如果具有遣余性的总相作为所诠，它是立名对境的话，那跟你们前面说的观点完全相违。因为，这种总法实际上就是不相应行，与小乘正量部等所承认的不相应行，并



没有什么差别。其实，正量部等所承许的不相应行，既不是心和心所，也不是外面的无情法，这样的一种实有法，叫不相应行；你们的总法（所诠），也不是心和心所，也不是外面的无情法，所以你们所承许的总法（所诠），跟正量部等的不相应行没有任何差别。

对方给我们提出这样一个问题，下面因明派遮破他们的观点：

义共相若成实体，汝真实然为无实，

是故知无遗余境，则无所诠与能诠。

我们命名对境的义共相，或者说所诠义共相，如果它的本体成立，或者它的自体成实的话，那么你们说的道理就是千真万确的。但实际上，我们所承认的义共相并不是实有的。前面已经讲了：我们承认的总相，如果真的像外道所承认的那样，是一种遍于所有别法的实有总法，那么我们所承认的道理就应该有过失；或者，如内道正量部等所承认的不相应行一样，是心和外境以外真实存在的一种实体的东西，那你们对我们发的太过，的确就是存在的。可是，我们所承认的总法，实际上它的本体一点也不存在，所以我们根本不会有这种过失。这里的意思是说，义共相如果成实，那你们的说法就是对的。但是，我们的义共相，并不像外道与正量部等所承认的那样，是一种具有实体的法；这样一来，你们对我们发的太过就不会有。

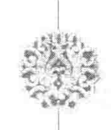
下面，对方又给我们提出这样一个问题：如果你们说，所诠是无实法，那依靠无实法来了知自相的法是不可能的。为什么呢？就像依靠石女的儿子来了知瓶子，是根本不可能的一样，依靠你们的总法来了知瓶子的自相，也是绝对不可能的。对方在中间又提出这样一个问题。

我们对他回答的时候，可以这样说：虽然总法的本体是不存在的，但是依靠总法可以了知它的自相。为什么呢？因为遣余的心，实际上它没有自己的对境，没有对境的缘故，它可以错认为事物的自相。因此，应该说：虽然所诠和能诠在实际胜义当中不存在，但是我们可以利用这种方式进行沟通。

在这里，我们应该知道，遣余本身的真实对境不存在，“是故知无遣余境”。因为，如果遣余有一个真正的所取境存在，那么人们就不会知道外境的瓶子，只能了知它自己的真实对境；恰恰因为它没有自己的对境，而且在我们的相续当中，还有总相与自相错认一体的习气和习惯存在，这样一来，依靠它就可以了知自相的对境。

并且，你们所用的比喻也不正确。虽然从本体的角度来讲，总相与石女儿子这两个都是不存在的，但是依靠石女的儿子不会知道柱子，依靠瓶子的总相就能了知瓶子的自相。原因是什么呢？因为刚才依靠石女的儿子，或者依靠兔角来了知瓶子，这在我们名言当中是不会有的。为什么没有呢？因为，在人们的串习当中，或在人们的习惯里面，不会有这种现象发生。比如人们刚开始立名的时候，对柱子根本不会立名为“石女的儿子”，所以一说柱子的时候，它不会与石女的儿子产生错乱。

从胜义来讲，真实的所诠是没有的；真实的所诠没有的原因，真实能诠也是没有的。或者反过来说，真实的所诠实际上没有能诠。我们说真实的所诠不存在和总相的所诠存在，这两者没有什么差别；或者义共相是我们的所诠，所有的能诠一点也不存在，这两个一模一样。刚开始学因明的人可能觉得：所诠不存在跟所诠存在，以及总相的所诠存在和能诠不存在，这



两个肯定不相同！但你真正经过观察，所谓的能诠不存在和所诠的总义存在，以及真实的所诠不存在和义总的所诠存在，这没有什么两样。因此，我们在胜义当中，或者说真实义当中，一定要知道：这种所诠的自相不存在。后面也会说的，“真正的所诠”就是耽著境，就是耽著境的自相，除此之外没有所诠。因此，人们平时在交往的过程当中也好，或者是通过语言来沟通的时候，真正所表达的内容，实际上是不存在的。

但是，因为无始以来的迷乱习气，在我们的阿赖耶上面存在的缘故，或者暂时的迷乱习气存在，人们就会受到习气的影响。比如一个藏族人，他从小都在藏民族的生活环境当中成长，那自然他的语言、习惯、心态，就与藏族文化有着密切的关系。有了这种串习以后，随着年龄的不断增长，他对外面物质的认识，或者说对心识的判断，也是随着民族的习惯等而增上的。长大以后，他进行的任何一个名言沟通，都与他即生中的民族习惯与意识有一定的联系。因此，我们众生的串习非常重要。又比如一个牦牛，它从小都是在牦牛的生活环境当中逐渐成长的，刚开始变成一个小牛犊的时候，可能没有很多的概念；但后来，在牛群当中逐渐逐渐成长，那对外境的认识，与其他牦牛的共业应该是相同的。

因此，习气在我们的交流中，实际上起到了非常重要的作用。比如能盛水的这个器皿叫做瓶子，它不能叫柱子，当然从实际的意义上，或者它的自相上讲，这是没有任何理由的，其实这个瓶子也可以叫牦牛，也可以叫做电灯、转经轮，一个瓶子可以安立各种各样的名称；但是，我们生活的环境当中，大家共同的习惯是什么样呢？我们现在只能把它叫做瓶子，不会叫转经轮、牦牛。这是什么原因呢？原因就是我们的习惯。我



们学习唯识宗的时候，经常讲“万法唯心造”，实际上是说，一切万法都是心造作的，但因习气不同而有所差别。这样以后，人们在日常生活里面运用的时候，大家都觉得：哦！这个是已经固定的，它叫做瓶子，不能叫牦牛，不能叫自行车。其实，反过来说，客车也可以叫自行车，自行车也可以叫坦克，这没有什么不可以的。但是，我们的习惯并不是这样的。当一个人的人的习气还没有隐没之前，他的身体和心识，暂时还没有转世为另一个众生之前，因为他从小到大都在这种生活环境当中成长，所以他就认为：所谓的坦克就是这样的，所谓的炮弹就是这样的，所谓的……任何一个东西，在自己的脑海当中都有一种根深蒂固的概念，这个概念与我们的心识习气有一定的联系。实际上，在事物的自相上，不应该与名称有直接相关的联系；如果有，那跟外道的说法没有什么差别。

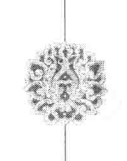
因此，我们说义共相是所诠与所诠不存在，这两个道理一模一样；或者说义共相是所诠，能诠不存在，这两种道理也是一样。这个颂词应该有以上两方面的解释方式。

己四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤：

对方说，如果没有真实的所诠，那已经毁坏了我们世间的所有名言。这是关于毁坏世间所有名言的诤论，颂词是这样讲的：

谓无所诠错乱妄，是故毁坏诸名言。

对方这样提出：假设在真实义或说胜义当中，除了一个将自相共相误认为一体的错乱所诠以外，根本不存在真实的所诠，那有一定的过失。为什么呢？因为，所谓错乱是虚假的，是虚妄不实的，那任何一个名言，或者任何一个事物都是建立



在虚妄不实或者说虚无缥缈的基础上，这样一来，那我们世间当中的，比如说吃饭、走路、雪山、大海等所有世间名言，全部都已经变成虚妄的了。为什么变成虚妄的呢？因为我们称呼的所诠，全部是一种虚假的法。如果称呼的所诠全部是假的，那么我说石女的儿子与说瓶子，就一模一样了。这样，即使你说了瓶子，这种真正能盛水的器皿也不应该知道，因为它实际上是不存在的东西。那这样，说石女的儿子与说无量殿等，就不应该有什么差别。如果你真的承认这种观点，那世间当中所有真实的名言，就被全部推翻了。如果真实名言没有，那人与人之间，互相沟通、互相交流、互相探讨的机会，就已经被全部“烧光”了，统统没有了。

从表面上看来，我们也觉得的确是这样的，被立名的所诠，不应该用一个虚假的东西、错乱的东西；如果用错乱的东西来建立，那我们名言当中，正确的沟通、正确的交流怎么样进行呢？非常困难。可能会这样想的。下面对此回答，颂词当中这样讲的：

以错乱式取自相，是故名言实合理。

颂词的意思是说，真正自相的所诠对境的确是没有的。我们前面也讲了，除了心识和外境这两者以外，不可能有真实的所诠。但外境自相不可能是所诠，如果外境自相是所诠，那我们前面对声论外道为主的外道所宣说的过失，就依然存在。如果说心识的自相是真正的所诠，在这里，这种说法也根本不可能成立。因此，真正的所诠、自相的所诠，或者事物本质的所诠，在名言当中，绝对不可能成立。

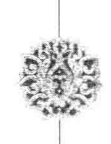
那怎样成立现在的所诠内容呢？应该说，是以错乱的方式来取境的。怎么错乱的呢？就是按照人们的串习和传统，将义

共相和事物的自相，这两个混合为一体，或者说错认为一体。通过这种方式可以取名，也可以沟通。如果以这种方式取名、沟通，那世间当中的行住坐卧，或者是吃饭、走路等等，这些所有的名言不但不会不合理，而且会非常合理。为什么呢？这个原因非常简单，因为我们世间当中，因明的观点也是这样的：表面上看来，好像人与人之间真的用语言交流，人的眼耳鼻舌身的有境识，真正能取外境等，我们有这种看法；但实际上，真正用因明的观察方式来进行推断的时候，就像我们前面所说那样，全部是自相与总相误认为一体的方式来交流，除此之外，人与人之间不可能有一个真实的、自相的东西来互相交流。

这一真理，即使是世界上非常聪明的，在整个人类历史上，对文学等领域做出一定贡献的巨人们，他们也没有发现。因此，我们一定要了知，法称论师和陈那论师的这个因明窍诀是不共的。为什么这么讲呢？因为，我们真正用事势理来观察的时候，所诠真正存在的道理，任何人也举不出一个例子来。除了一个耽著的自相以外，根本是不存在的，全部是虚无缥缈的。这一点，通过事势理完全可以成立。如是则说明，两位理自在宣说的这种教言，是非常合情合理的。

因此，我们现在一定要知道，世间当中的所有名言，全部是建立在一个虚假的框架上。这一点，大家一定要搞清楚。如果我们懂得这一点，那么第五品当中所讲的能诠所诠的奥义，就已经明白了；如果没有懂得这一点，口头上怎么样说能诠所诠，实际上因明的这种要诀也没有懂。

当然，因明的这种要诀，刚开始学的时候，对大家来讲可能有点困难。但是，如果你深入细致地去分析、去学习，就一



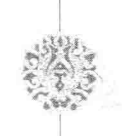
定会知道：因明已经讲到了名言谛的真相。通达这一点，有什么样的利益呢？会逐渐地、间接地趋入真正的胜义之道；但依靠因明，不可能马上通达胜义谛。这一点，就是在《定量论》当中，也是这样讲的：依靠我们因明的正理，能间接了达无有垢染的真实胜义谛的真谛；不仅在《定量论》里这样讲，而且在《集量论》里面，也是这样讲的：不可思议的法性，依靠寻伺来了达，运用到寻伺的境界，这是不合理的；但是，依靠因类学可以遣除对世尊甚深密意产生的误解，即这种邪见可以依此遣除。

那么，我们学习因明，最主要是在什么方面起作用呢？一个是，世间当中有千千万万的人，他们对名言的真理都没有搞懂，我们可以通过因明学的正理，来遣除他们的邪见，这是最好的一种手段。而且，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》里面是这样讲的：要受持本师释迦牟尼佛教法的人，必须要通达因明这种学问，因为所有显宗、密宗的正法，都是建立在了解因明名言的基础上。这一点确实如此，我们在闻思的过程当中也会知道的。我们如果对因明方面有一定研究，因明的基本道理已了如指掌的话，那不管是学显宗，还是学密宗，学哪一门学问都会非常容易，是轻而易举的事情。如果你对因明一无所知，一点都不懂，那你学习无上大圆满，尤其是大法王无垢光尊者的教法，不管你学《四心滴》，还是《七宝藏》，里面经常引用《释量论》的教证，经常用因明的推理来进行推断，遇到这种问题的时候，你就只有开始“闭关”了，开始“入定”了，没有任何办法了。然后，遇到显宗道理的时候，那就更不用说了，因明的推断是经常会出现的。因此，我们学习因明，的确是非常非常的重要。

龙猛菩萨在《中论》里说："若不依俗谛，不得第一义。"清辩论师在《掌珍论》中也说："无真世俗梯，而上正高楼，智者非应理。"月称论师在《入中论》当中也是这样讲的："由名言谛为方便，胜义谛是方便生。"依靠这些大德们的教言，我们可以发现：所谓的名言，虽然它是一种错乱，但是世间上的人们，就是依靠这样的错乱互相沟通的，这种错乱的名言其实是不可缺少的。在这样的错乱当中，它有一种真理的部分，依靠这样的真理，我们会逐渐通达无有错谬的真正胜义谛的本质。这一点，大家一定要搞清楚。

所以，学习因明，应该说对很多年轻人，尤其是一些知识分子来讲，的的确确是一种不可或缺的手段。你如果没有了达这样的正理，以后闻思任何一个论典，都会感到困难重重。尤其是现在的世界，有各种错综复杂的学说，而且几乎每天都有新的产生。在面对这些问题的时候，自相续当中很容易生起与外道相同的分别念和邪见。而你要想推翻这种邪分别念，自己又没有这种能力；但如果你对本师释迦牟尼佛的教法，通过因明的途径真正生起了坚定不移的信心或者正见，那以后遇到什么样的违缘或者障碍的分别念，自己也有能力推翻。

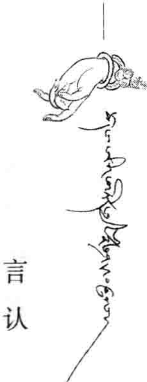
因此我们大家一定要搞清楚，虽然能诠所诠是一种错乱，但依靠这种错乱可以进行沟通。比如刚才说的柱子，这个柱子应该是所诠；但如果说真正的所诠，那就像我们前面所讲的一样，除了义共相以外是不存在的，真正的自相是根本没办法说的。但如果是错乱的话，那能不能沟通呢？可以沟通。因为，我们之间有一种错乱的串习因，也就是说众生都在做梦，梦中的对话应该是可以的，我们现在清醒状态的对话其实就像梦中的对话一样。比如做梦的时候，我梦见另外一个人，那个人跟



我说话，我也跟他说话，当时我自己认为这些都是真实的；或者从唯识宗自现的角度来讲，他说的话和我说的话，就全部觉得是一个真实语言上的沟通，但实际上，都是不存在的。

如果我们对名言再继续进行观察，那应该会通达一切都是如幻如梦的境界。当然，要想生起如梦如幻的境界，应按照全知无垢光尊者在《虚幻休息》里面所讲的那样：首先皈依、发心；然后修上师瑜伽，祈祷上师；再于自相续当中生起如梦如幻的正知正见等，通过这种方式来真正修持。所以，我们只学一个因明，能不能通达如幻如梦呢？这一点是非常困难的。你们也可以看得出来，现在外面，什么佛教逻辑、因明哲学，这方面的书比较多；可是这些作者们，以我的“邪眼”来看，可能大多数都没有修。虽然理论上都会说：这是共相，这是自相，然后语言上是如何如何沟通。但是，真正因明里面所讲的这些内容，跟我们的密法和显宗当中比较深一点的经论结合起来，然后自己在相续当中进行修持的人，在世界当中可以说是凤毛麟角，非常稀少的。

而我们在座的修行人，不仅因明的理论要搞懂，而且应运用于实际的修行当中。比如说我们学因明的时候，对大圆满的如梦如幻，有一定的相辅相成的作用；然后，我们学习大圆满等密法的时候，对因明或者世间的名言也能了解。这样的话，那名言和胜义就互相成为助缘了。这样以后，我们证悟空性的见解就不会阻碍大悲的行为；名言当中的大悲行为，也不会阻碍我们的空性见解。所以，在藏传佛教历史当中的大成就者们，虽然他们已经达到了最高的境界——空性的证悟，但在行为上，是不会舍弃大悲的。其主要的密意，也在这些方面能体现出来。



己五、遣许错乱之关联不需要之诤：

借助术语知关联，错乱关联无所需。

对方这样说的：我们仅仅使用一种术语，就可以了知名言与外境之间的关系，因此你们因明派所承认的自相和共相误认为一体的观念，根本是多此一举，没有任何必要。

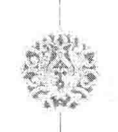
我们前面已经讲了，自相和共相误认为一体，通过这种错乱的串习，或者迷乱的观念，人与人之间才可以交流，世间的任何名言，都是在这样的基础上建立的。我们是这样承许的，但对方认为：任何一个东西，刚开始的时候，它有一种术语，比如我们发明一个产品的时候，这个产品它有一种不共的名称，叫拖拉机、书包等等，最开始的时候，就对它用一种术语来安立名称。不管是佛教，还是在世间当中，都会这样的。当这个名称建立起来的时候，外面的法与我们人之间的语言，就自然有一种沟通。所以，你们因明派所承认的，总相和外面的自相连在一起，而且全部是用分别念的错乱把它们串在一起的，没有必要这样，这是多余的事情。应该是任何一个事物，当它出现的时候，它就会有一个术语名称，这个术语名称实际上可以代表它的一切。所以，只要有了这个名称，全部问题就已经解决完了。因此，你们这种错乱的关系、错乱的因，根本不需要。

对方给我们提出这样一个问题，下面我们对他们进行驳斥、回答。

自相以及义共相，二者误解为一体，

纵于此三立名称，然无错乱无真名。

我们这样说：对！你们所说的，一方面也有道理。如果你们所说的术语，真的与自相也没有关系，与总相也没有关系，



与这两个误认为一体也没有任何关系，这样的术语真正能找到的话，当然可以成立。但是，你们所谓的术语，只不过是没有经过详细观察而建立的。如果真正观察，刚开始的时候，你们到底是对自相，还是对共相应用了这样的术语名称？还是在这两个错认为一体上？这三者当中的任意一个，你必须要选择。如果你这三个当中都不是，出现了另外一种术语，那就不可能找到。

你们要进行立名，要建立一个名称，只有上述三种可能性。首先是对它的自相立名，但如果你对它的自相建立名称，那就像我们前面已经观察的一样：刚开始的时候，不可能立名称；即使立名，一刹那就已经灭完了，第二次你去寻找的时候，根本找不到原来的自相。而且自相的法，从时间、地点、形象等方方面面来讲有无数，所以你要真正找到一个自相的法，是非常困难的。比如说瓶子，如果你用瓶子的术语来给瓶子的自相建立名称，那世界上有多少个瓶子？那天，不是有些道友说加拿大的瓶子，有些说美国的瓶子，有些说印度的瓶子……这样的话，那最开始的时候，瓶子的术语建立在自相上面就不现实，绝对不可能。所以，你们所说的术语，在自相上建立是绝对不可能的事情。

然后第二个问题，如果你们认为，术语是建立在总相上，那更是不可能的事情。我们前面也驳斥了，自相以外的实有总相不可能成立；而且，与自相无二无别的总相，也不可能能成立。如果你们承许总相真的存在，那我们前面对声闻乘，或对因明前派，或者对外道所说的过失，也会降临到你们头上。这样一来，你们在单独的总相上面安立术语，也不可能成立。

然后第三者，如果你们认为，总相和自相错认为一体而立

名，比如说对刚生下来的一个孩童取名，叫做太阳或者月亮，取名的人肯定不是针对他的自相而取名的，不然，第一刹那他的自相已经灭完了，第二刹那以后，太阳或月亮就不是他的名称了，已经成了另外一个事物的名称了。所以，不是在自相上取名的。然后总相上，总相是无实法，所以对方也是不承认的。如果你们把总相和自相误认为一体，叫做月亮或太阳，这是所谓的术语的话，那这与我们自宗没有什么差别，你们只是帮助建立我们的观点而已。因此，你们所承认的术语，实际上根本不能成立。这一点非常关键。

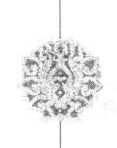
其实，因明说来说去，最关键就是自相和总相误认为一体，这个要点非常重要。如果懂得这个要点，那平时在名言沟通的时候，自己就会想：世间上所有的众生真的是很可怜，他们认为自己已经说了自相，其实自相根本没有说；然后总相，只不过语言的表达方式而已，实际上外面不存在。因此，一切世间的说话，都是在虚妄过程当中交流。这一点了悟的话，我们在名言当中，也可以了达一切万法无实，对这个道理会有进一步的认识。刚才这个颂词，可以这样解释。

那么，对方可以这么想：你们说自相和共相误认为一体，是你们的观点，怎么会是你们的观点呢？我们下面，也对这个问题进行阐述。

于此自相及共相，误为一体令趋入，

命名老人立名称，依此错乱取外境。

对方问：你们依靠自相和共相误认为一体来命名、取舍，那到底怎么利用术语呢？我们就是依靠这样的方式来使用术语的：依靠名称来取舍的此时此刻，也就是说我们在这个世间生活当中，全部是以总相和自相错认为一体的方式来进行名言取



舍的。自相和共相错认为一体而取舍的道理，实际上只要学过因明，自然就会了知；或者有些古代的命名老人，他们也会了知这个道理，知道这种道理以后，他们也让世间的人们趋入这样的轨道当中来。比如说我今天发现一个事物，它还没有名称，没有名称的话，人们不可能对它有一个共同的概念、共同的认识，也就不可能有名言取舍。因此，我今天对这个事物命名：从此以后，这个孩子叫做月亮；或者从此以后，这种事物叫做转经轮。

当然，颂词当中的命名老人，也不一定是指古代的，现代的人也可以这么讲。我们世间当中，一般都对给事物取名的人有一种敬称。这里的命名老人，是一种恭敬称谓的词语。

命名老人也好，或者说世间上的命名智者，他们对事物取一种名称。取名称的目的是什么呢？今后人们使用这个事物的时候，大家对它有一种共识，大家依靠这个名称可以取舍。所以，对任何一个事物，刚开始的时候，世间当中的命名老人，把自相和共相误认为一体而取名；虽然它是一种错乱，但后来，人们依靠这种错乱也可以取到它的自相境。

《量理宝藏论自释》当中，也是这样讲的：比如有些幻化师，他为了让世间的人们趋入到幻化的境界当中来，于是他通过咒语让大家迷惑，迷惑之后，大家都会产生一种共同的幻觉。比如我通过念咒语以后，人们都看到幻变出来的象、马，大家都有这样的共识，都有这样的一种共同感觉。同样的道理，现在的电影、电视等，这些实际上也是一种幻变。名言当中，因缘具足以后，屏幕上会显现有些人打架或者诤论等，整个场面所有人都会看得到。实际上，这是一种错乱因而导致的，而且大家都知道这是一种错乱；在那个小小的箱子当中，

不可能有两人打架，不可能有人真的在那边哭闹。但是，人们往往由这种错乱的因，而误入到这种境界中来。

世间当中，有些老师特别会讲故事，给孩子们讲故事的时候，好多学生都已经进入了这种境界，哭的哭、笑的笑，他们认为从这个老师的口里面，已经真的出现了这个故事。但实际上，这个故事早就已经发生完了。老师也只不过是，以他脑海当中的一种假的印象与学生们沟通；其实，这种假的沟通，在孩子们的脑海当中，就成了更虚假的东西，但大家反而以为是真的。世间的回忆往事，或者说有些人讲自己的经历，也是这样的。有些人是这样讲自己的故事：当时，我是怎么怎么开心啊！快乐啊！这个时候，他自己也边笑边说。有些人说：我当时怎么样痛苦啊！我对他怎么有意见啊！我对这个人怎么好啊！这样边说边哭的时候，他自己也以为真正到了那种境界。实际上，并不是这样的，这只是一种错误。可是人们往往都不知道，自己已经入于一种错误的境界中。这就是错误当中的错误显现，也是错乱当中的错乱。

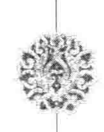
相比之下，我们名言当中，还是有真实的一面；但是，这种真实，也不可能是完全能经得起观察的真相。因此，我们可以这样说：世间当中虽然是依靠错乱，但是也可以取到它的对境。在前面讲遣余品的时候，也讲到它实际上是符合实际的道理；符合实际道理的缘故，依靠这种错乱，也能获得真实的自相，真实的对境。

最后讲总结偈：

名言真实所诠无，耽著所诠乃自相，

误为相属而实行，取境士夫不受欺。

我们如果详细分析，名言真实的所诠的的确确是不存在



的。我们前面也讲了，除了一个总相的所诠以外，真实的所诠并不存在。有些人会认为：你们前面说真实所诠是总相，是存在的，现在这里说真实所诠不存在，难道这两个不矛盾吗？我们回答：这是不矛盾的，因为真实所诠不存在和所诠总相存在的道理，就像我们说看见虚空和没有看见虚空一样，两者是不相违的。所以，在真实观察当中，所诠是不存在的。因此，我们说"瓶子"、"柱子"的时候，所诠的真实义，在我们的语言当中是不存在的。

那么，是不是所诠根本没有呢？也并不是这样，耽著所诠是存在的。耽著所诠就是指所宣说的外面的自相。比如我说瓶子时，我就耽著为瓶子的自相；我说牦牛时，我就耽著为牦牛的自相，这些自相就是耽著的所诠。

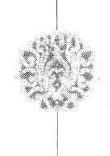
"误为相属而实行"，人们把耽著所诠认为是真实所诠，对真实所诠（义总相）就根本没有发现，把义共相和自相误认为一体，这就是所谓的相属或说所谓的关系。能诠所诠的关系，其实是执著在作怪；除了执著以外，真实把它们连在一起的这种线、绳索等，是没有的。但是，依靠这样的错乱，实际上也能得到它的自相。所以，依靠这种方式耽著自相的士夫，他们也不会受到欺骗。

比如，我把总相的瓶子跟自相的瓶子误认为一体，对别人说"给我把瓶子拿来"，别人也会把瓶子拿来的。这是为什么呢？因为，我耽著的所诠，实际上就是外面自相的瓶子。这样以后，虽然有一种错误的成分，但是依靠它也可以得到自相。又比如，我们把宝珠放在房子里面，外面出现它的光，然后我认为这是宝珠，依靠光来取宝珠的自相也会得到的。或者，如《量理宝藏论释·开显因明七论灯》里面所讲的那样：一个人

住在能看见远方的玻璃房子里面，他在玻璃房内虽然可以看得到远方的事物，但实际上，远方的事物看不清楚，很模糊。但依靠这样的视线，逐渐逐渐接近，也能找到事物的自相。因此，我们世间当中，在取舍名言的时候，虽然是一种错误，但是，依靠这种错误也能得到一种真实。

为什么这么讲呢？因为，所有的因明七论当中都已经讲了，因明的正理就是这样：不管说话也好或者取对境等，法与法之间的相属（关系）、相违，在真实的本体上全部是没有的，破立全部是分别念在假立。但是，分别念的假立，也有真实假立和虚伪假立两种。名言当中也不存在的虚伪假立，如将石头看为老虎；而真实假立，或总相误认为自相，这虽然是一种假立，但依靠它能得到自相。名言当中有两种假立，这一点，大家必须要清楚。

《量理宝藏论》第五观所诠能诠释终



第六品　观相属

Chapter 30

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。《量理宝藏论》当中，现在宣讲第六观相属品。

在这一品当中，主要分析关系。以佛教的术语来讲，关系叫相属。关系或者相属的分类全部归纳起来，就是彼生相属和同性相属。这两种相属包括所有的相属。

当然，在事物的本体上，在外境当中，相属根本不存在。但在人们的分别念当中，关系是存在的。世间当中，人们会经常认为：啊！关系肯定是存在的，因为我们都口口声声地说，我跟这个人的关系很不错，我跟那个人没有矛盾。心里面总觉得，好像关系是事物与事物之间有牵连，用一个绳索连着那样。实际上，相属或者关系，就是分别念安立的。我们下面也要分析，真正的物质本体上，不存在所谓的关系。但是，因为众生无始以来都在轮回当中流转，每一个人从出生到死亡，整个生活过程当中，经常有这样的分别念在串习；所以，这种错误的执著异常深重。大家也可能会明白，自己是如何以分别念对事物进行执著与假立的。

那么，我们今天就开始学习第六品。当然，第六品的内容要彻底了解，还要参考很多资料。比如，法称论师因明七论当中，有一部专门讲解这个问题的《观相属论》；然后，《观相属

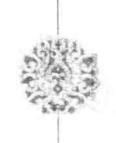
论自释》，这也是法称论师做的；另外，印度的仙嘎绕阿达论师，他也造有一部《成立相属论》；还有，因明大师律天论师也著有一部《观相属论释》。如果借助这些相关的因明资料，进行详细地分析，这一品也有非常广的内容。但这次，因时间关系，我们从字面上简单解释这一品的内容，就可以了。

这一品主要讲相属，下一品（第七品）讲相违。首先我们应该了解：什么叫做相属？什么叫做相违？当然，本论当中也宣讲了它们的法相。但是，我们以比较容易了解的一个词语来表示，所谓的相属就是关系的意思，相违是矛盾的意思。在日常生活当中，人们经常说：这个人与那个人关系很不错，这个国家与那个国家关系很密切。二者中间有一种由众生分别念假立而成的法，这叫做关系。与关系相反的就是矛盾，如这个人与那个人之间有矛盾，这个国家与那个国家有矛盾，这叫做相违。有些既没有关系，也没有矛盾，比如这个人与那个人从来没有来往，既没有密切的关系，也没有矛盾，实际上这是他体的两种事物。在世间上，两个事物之间，或者两个人之间，乃至人与动物之间，经常存在着关系和矛盾的概念。

然后，下面第八品主要讲法相，法相品当中涉及所谓的正量；接下来过后，就是第九现量品；第十和十一品讲比量，即自利比量和他利比量，这些全部是量的正理。

在这一部论典当中，还没有真实宣说正量之前，我们必须要清楚：什么是相违？什么是相属？作者萨迦班智达在还没有真实宣说正量之前，首先在这里分析相属和相违之间的差别和作用等内容，广泛地宣说了相属和相违。

我们如果真正懂得了相属与相违，其实也会明白：人与人之间的关系，人与人之间的矛盾，或者人与自然界之间的相属



与矛盾等等，这些问题会一目了然。所以，我们这次学习因明，大家应该了解：从表面上看，因明好像是一种表面上或者词句上的理论，只分析人与人之间的关系与矛盾等浅显内容；但实际上，它涉及万事万物的形成、存在、毁灭，或者说事物与分别念之间的关系、结构，分别念是怎么样假立整个万物的，这些道理已经详详细细地说明了。

丁四（相属及相违之证知方式）分二：一、总说；二、别说。

戊一、总说：

所有遮破及建立，观待相违相属故，

观察正量法相前，当析相违及相属。

学习因明，首先必须要了解破立。那什么是遮破与建立呢？比如说我们前面，瓶子不可能存在，因为我眼识没有见到之故，这种说法称之为遮破，是通过推理来遮破的；我前面有树木，因为我已经看见松树了，这种推理叫做建立。凡是建立和遮破，都全部观待相属和相违。依靠相属，可建立某一个法的本体，或者建立它的性质、差别等；依靠相违可进行遮破，与它违品的法，在它的范围当中是不存在的。实际上，我们世间当中的任何一个破立，都是依靠相属和相违来进行判断的。

戊二（别说）分二：一、观察相属；二、观察相违。

己一（观察相属）分三：一、破境之相属；二、建立心前相属；三、宣说建立相属之量。

庚一（破境之相属）分二：一、总破；二、别破。

辛一、总破：



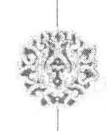
二法不容有一体，一体相属亦不容，

各自本体而存在，诸有实法无相属。

学习这一品的时候，我们务必要了解，相属应该以关系来理解。当然，世间的语言跟佛教术语，有时候还是有一定差别。前面说关系在物质的本体上不存在，可能很多人不太理解，也不一定认可。但是，真正以理分析，世间万物根本不存在所谓的关系。怎么不存在呢？因为世间的一切所知万法，可以包括在有实法和无实法当中。首先，所有的无实法与任何法之间不会有关系，比如说石女的儿子跟兔角之间，就没有什么关系，我们平时也没有这方面的执著；然后，石女的儿子跟柱子、瓶子等法之间的关系，这样的说法也没有，想法也没有。那这样，无实法就暂且不谈。

而我们经常执著的就是有实法。那我们对有实法进行观察，看相属到底存不存在？有实法可以包括在两种当中，要么是一体的法，要么是他体的法，除了一异二法以外，就没有有实法的存在。首先，他体的法不可能有一体的情况。比如柱子和瓶子，它们各自安住在自己的位置上，那它们之间有没有关系呢？不可能有的。这一点可能我们也理解。但是，我们可能认为：柱子上面的八种微尘（按《俱舍论》的观点，八种微尘是地、水、火、风、色、香、味、触），存在一体的情况。实际上，每一个微尘，互相之间都没有什么关系。所以，世间的任何他体法，不可能有一体的机会，不可能有关系。作为异体，相属不可能；因为，世间上分开的这些法，不可能有一体。

如果是一体的法，那在它的本质上就不可能有相属。为什么不能有相属呢？因为自相的一体，实际上是一个本质，一个



本质就不可能互相有关系。相属最少要两个法以上。相属是有关系的意思，没有两个法，那一个人自己对自己的关系怎么样，这种说法是没有的。世间上的相同、相似，或者关系、矛盾，起码两个法以上才可以成立。这样一来，一个法相属就不可能容有。

为什么这些法不可能容有相属呢？因为每一个法，它自己安住在自己的本质上。所以，所有的有实法，从它的本质上来看，的的确确没有任何相属。这一点，一定要理解。

刚开始学习这一点的时候，可能有些人觉得：哎！原来法与法之间也有关系，事物与事物之间也有关系；那你说关系没有，可能在理论上说不过去吧！可能会有这种想法。但实际上，这是因为我们没有好好地分析，外境本质上的特征和分别念的执著，这两个没有分开。如果完全分开，从我们内心的分别念来讲，关系是可以成立的：彼生相属也可以，同性相属也可以。比如瓶子的无常和所作，虽然本质上没有分开；但从分别念的角度来讲，它们两个是同体相属。本质上虽然没有两种法，但在分别念面前，这两个法是同体相属，是一体的关系，可以这样讲。

我以前学习的藏文文法里面，也讲了很多的相属。什么样的相属呢？比如能依所依的相属，就像水里面的鱼，或者树上的鸟，这些全是能依所依的相属；又比如我和我所的相属，就像我的帽子、我的房子、我的牦牛等等，我与事物之间的相属也可以；然后，有支与支分之间的相属，如树与树枝或者身体与手的五指，世间当中还有很多支与支分的关系。还有同体的相属，比如火与火的热性，或者心与心的本性等等，本体为一体的这种关系也是有的。还有能生所生的关系，比如母亲与儿

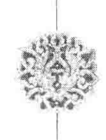
子，种子与苗芽等等。世间当中，有很多很多的关系。下面，本品当中还有外道承认的很多相属。

在暂时名言当中，人与法之间，法与法之间的相属，应该是可以成立的。但这些都是我们的分别念来进行假立的。分别念假立的相属，与外境物质上的相属，我们一定要判断，应分析清楚。虽然我们平时在运用语言时可以说，外面的物质中，此法是依靠彼法而存在，或者这两个法本体是一体，这种所谓的关系应该是有的，但实际上，所谓的相属或者关系，完全是由分别念来建立的。这一点，我们以前学习《中观庄严论释》的时候，也曾经简单讲过一些，大家可能比较清楚。总而言之，我们一定要了解：在事物的自相上面，相属是不存在的。

其实，这就是我们前面讲过的自相遣余。有些论师认为：事物的本质上有自相遣余的能力，比如柱子，它已经遣除了柱子以外的法，所以这叫做自相的遣余。当然这一点，我们以前也讲过，这是分别念假立的。如果真正的自相遣余，在事物的本质上存在，那任何人看了这个柱子以后，他就应该知道：哦！这个是柱子，它遣除了所有柱子以外的东西。但实际上，有些人是不一定的，如果没有这种分别念来进行假立，那他根本不能引发这种定解。这说明：在事物的本质上，自己的本体是存在的；但是，自己的本体不叫遣余。同样的道理，我们事物的本体上，它的同体法是存在的，也就是说，一个性质的法是存在的；但是，两个法结合在一起，全部是分别念在作怪，是分别念在中间假立。这个问题，大家一定要明白。

个别愚者谓无实，亦有同品之相属。

章那巴等因明前派的有些论师认为：不但有实法与有实法之间有相属（关系），而且无实法与无实法也应该有相属。他



们认为：同品方面的相属，无实法应该是存在的。

什么是同品方面的相属呢？我们用常用的离一多因的推理来说明：一切万法在胜义当中不存在，因为远离一体多体之故。以这种推理来论证一切万法不存在的过程当中，我们应该知道：万法不存在与离一多因之间，应该有同品和违品方面的关系。那同品方面的关系是什么呢？一切万法如果不存在，就远离一体多体。然后异品方面的关系，如果不是远离一体多体，那就一定是存在的，一定是实有的。

因明前派的论师们认为：由远离一体多体可以推出万法不存在，因为不存在和远离一体多体，两个都是无实法，所以无实法之间应该有相属，应该有一种关系。如果没有关系，那由远离一体多体的因，不可能推出一切万法不存在的结果，不可能得出这种结论。所以他们认为：一切万法不仅在事物与事物之间有一定的相属，而且在无实法与无实法之间，也一定要有相属。如果没有，那三相推理就不合理了。刚才的三相论式（包括否定方面的三相推理），万法的本体不存在也是一种无实法，离一多因的因也是无实法，这两个无实法之间没有一个连结的话，那由这种推理不可能建立立宗的。他们以这种方式来遮破因明派的观点。

下面，萨迦班智达进行回答：

无有本体无实法，若有相属成有实，

遮破他们的时候，是这样说的：你们的这种说法绝对不合理。为什么不合理呢？无实法其实没有本体，没有本体的无实法，不可能与任何法有关系，就像石女的儿子与兔角之间，不可能有任何关系。所以，不管是彼生相属，还是同性相属，在无实法与无实法之间，都不可能存在，没有这样的关系。如果

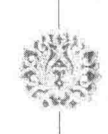


有相属，那就成了有实法了。

如果真是你们刚才所说的那样，无实法与无实法之间有关系或者说相属，那它一定包括在同性相属和彼生相属当中。这一点，因明创始人两大理自在——陈那论师和法称论师，在有关的因明论典当中说得非常清楚：所有的相属都可以包括在同性相属和彼生相属当中。既然如此，那我们就可以这样问：你们无实法与无实法之间的相属，是同体相属还是彼生相属？如果是同体相属，你刚才说：一切万法不存在，因为远离一体多体，那请问：同体的本体在哪里？因为无实法的本体不存在，同体的性质也不可能成立。石女的儿子本来都不存在，那它跟什么样的本体相同呢？如果是彼生相属，那也不成立，因为无实法的本体都不成立，那它当中怎样产生其他法呢？不可能的，石女的儿子不可能产生任何法。

当然，在分别念当中可以这样说。在法称论师的《定量论》当中，就是这样讲的：相属皆由心所立，为何遮破无实法？意思就是说，相属实际上是由我们的心安立的，那无实法方面为什么没有相属呢？应该有相属的。这一点从我们分别念的角度来讲，那也是可以的。石女的儿子跟兔角之间的关系很不错，或者石女的儿子、兔角、空性，这三种法是同体的关系。在我们的分别当中，为什么要遮止这样的理论呢？不用遮止的。

但因明前派并非认为是在分别念前建立的相属，他们认为：在事物的本质上，有一种无实法与无实法之间的关系。但这种关系怎么能成立呢？无实法的自相本来不存在，那在它的本质上，怎么会存在一个所谓的相属呢？这一点是绝对不可能成立的。



这里的遮破方式非常好。因为无实法，它自己没有本体，没有本体怎么会有相属？如果有相属，那绝对不会超过彼生相属和同性相属。彼生相属是不可能的，因为它的本体不成立，既然它的本体不成立，那它当中怎样产生呢？不可能的。石女的儿子不可能产生任何法的，这是从无实法性质的角度来讲的。然后同性相属，无实法自己的本体都不存在，那它与什么样的本体相属呢？也没有办法成立的。如果成立，那世间上什么法都会成立。以这两种过失进行破斥。

这是一种破除道理，还有一种道理，在下面进行分析。

何法不舍其他法，即诸相属总法相，

有实互不混淆故，无实无体故皆无。

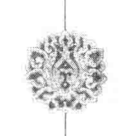
总的来讲，相属的法相是"何法不舍其他法"。任何一个法，它不舍弃其他法，我们世间的人们都通称为，它们之间有相属，也就是说它们之间有关系。这一点，我们世间人也是这样讲。比如妻子与丈夫，妻子不舍弃丈夫，丈夫不舍弃妻子，那他们之间有夫妻之间的关系。然后儿子不舍弃母亲，母亲不舍弃儿子，他们之间有母子之间的关系。然后火不舍弃热，热不舍弃火，那它们之间也有关系。不管是同性相属，还是彼生相属，实际上，相属的总的概念、总的定义就是：一个法不舍弃另一个法。世间相属的定义，应该是这样来安立的。

但是，你们的有实法与无实法怎样不舍弃呢？这种道理是根本不能成立的。怎么不成立呢？"有实互不混淆故"。从事物的本质上讲，有实法是互不混淆的，那它就不可能有互相不舍弃的关系。比如瓶子、柱子，或者是瓶子当中的任何一个微尘，任何一个具有自相的法，都各自住在自己的本质上，它们之间不可能存在互不舍弃的关系。所以，有实法之间没有不舍

弃的关系。如果是无实法，而无实法的本体本来不存在，那它有没有互相不舍弃的关系呢？当然是没有的。所以，你们刚才说的：有实法与有实法有相属，无实法与无实法有相属，这种说法完全是错误的。因为我们刚刚已经观察过：有实法不可能与任何有实法有关系，没有舍不舍弃的概念。无实法，它自己的本体本来都不存在，它对其他法舍不舍弃的概念，也是没有的。这样一来，除了无实法和有实法以外，另一种“何法不舍弃何法”的道理，不可能容有。所以说，我们世间当中的任何一个法，真正的关系是不存在的。

有些人认为，关系还是有吧！比如夫妻之间的关系，人们经常会说：哦！这个人已经舍弃她了，这个人没有舍弃她。没有舍弃之前，他们之间的关系还很不错；这个人舍弃她了以后，他们之间的关系就已经破裂了。所以，在世间当中，这种相属应该存在吧！但是，这全部是在我们心里面安立的。除了心里面安立以外，任何一个法都住在自己的本质上，不管它跟其他法接近也好，不接近也好，它不可能与任何一个法混为一体。比如两个人关系很好，这个时候，连每一个微尘也不可能融入对方；如果关系破裂，任何一个人也不可能完全远离它自己的性质。因此，人与人之间的和合是存在的，但是，所谓的关系是我们的分别念来安立的。

对于这一点，我们刚开始学习本品的时候，可能很难产生定解。因为我们无始以来就有这种所谓关系的串习，而且在现在的人生道路当中，我们还一直认为关系是存在的！比如：我跟这个道友关系很不错，我跟那个法师之间的关系一般等等。这样的想法有很多。所以，我们始终都认为：在事物的本质上，所谓关系的这种实体法是存在的。但这种说法只不过是我



们分别念的一种错乱执著相而已。实际上，真正去观察，事物与事物之间的关系是不存在。这一点，是我们这一品当中，最关键的一个要点。我们学习每一品的时候，如果懂到了它的要点，那其他的道理就很容易，因为这会对懂得其他道理起到一种辅助作用。如果没有搞懂最关键的问题，可能就会有一种稀里糊涂的感觉，不一定完全明白究竟甚深的要义。所以，无实法不可能有相属的关系，有实法也不可能有相属，除了有实法和无实法以外，哪里还有所谓的相属呢？

因此，如果你们因明前派认为，在分别念当中，无实法和有实法都有相属，那可以这样安立。可以这样讲吧：石女的儿子实际上是不存在的东西，柱子的本质实际上也不存在。它们有一个共同的性质，这叫做同性相属。在我的分别念当中，本来是两种法，这两种法立为一体。我们讲遣余的时候，在分别念面前：多的东西可以合为一体，一体可以分成很多的东西，遣余的作用就是这样。那这样，在我们分别念当中，无实法也有相属。我刚才讲的：柱子的本体，石女的儿子，以及万法本体空性，这三个法在我的分别念当中融为一体的时候，全部无有自性。所以，在分别念当中，无实法跟有实法也可以有一种关系。但实际上，在事物的本质上，无实法和有实法之间也没有关系，无实法与无实法之间也没有任何关系，有实法与有实法之间也没有关系，这一点一定要搞明白。

辛二（别破）分三：一、破同性相属于外境上成立；二、破彼生相属于外境上成立；三、破其余相属。

壬一：破同性相属于外境上成立：

学习因明的时候，首先应明白：因明的观点应该站在什么

样的宗派来进行理解。这个懂得以后，我们《量理宝藏论》的每一品，它范围是什么样？然后每一品当中，大概分了什么样的科判？现在我们正在学习哪一个科判？这些关键的问题如果没有搞懂，那很多问题，恐怕不太容易明白！

前面总破当中，已经分析了：同性相属也好，彼生相属也好，在事物的本质上，它们是不存在的。现在分开来破，首先同性相属不存在。说同性相属不存在，恐怕有些人会吓一跳！同性相属怎么会不存在呢？火与火的热性本来是同性相属的，那这两者不存在相属，可能很矛盾；然后，柱子、柱子的无常、柱子的所作，这三个法也是同性相属。如果这些都不存在同性相属，那可能不行啊！会有很多方面的怀疑。

下面，我们遮破同性相属，颂词是这样讲的：

一体无有二种法，无有二法无相属，

是故所作与无常，外境之上无相属。

“一体无有二种法”，一个本体的法不可能有两种法。我们先详详细细地观察：比如柱子、瓶子，或者世间当中的任何一个外境法，它是不是一个法？如果是一个法，那它上面就不可能有两种法。大家知道，柱子是由色、香、味、触、地、水、火、风八种微尘组成的，而其中的火微尘实际上是一个法，一个法的话，那它的本质就不可能有水大的部分，也不可能有风大的部分，因为它的本质是一个。按照因明的观点，在任何一个理论当中，一个事物的本体不可能混杂任何一个其他的法。所以，一个本体不可能有两种法。“无有二法无相属”，如果没有两种法，那相属就根本不可能存在。我们刚才也讲了，相属必须建立在两个法的基础上。如果是一个法，那就不可能存在自己与自己相属的情况。相属是关系的意思，一个人自己与自



己关系很好，自己与自己关系很糟糕，这种说法在世间的名言当中也是没有的。

这样一来，就可以推出，所谓的同性相属是不存在的。比如虽然我们经常会口口声声地说：这是柱子的无常，这是柱子的所作。但实际上，无论是所作还是无常，它们都住在柱子的本体中，也就是说，它们其实是一本体的法；这样一来，它们之间所谓的这种同性相属是不可能存在的。当然，我们心里面可以这样想，它们之间有相属。这一点，在下面还会再进行分析。总而言之，柱子、柱子的无常、柱子的所作，这几个在事物的本体上，不存在相属的性质。

我们在座的有些道友，也可能产生怀疑：说相属不存在，恐怕是很矛盾的。因为我们前面经常说：柱子无常，它是所作之故。这是通过所作的因来建立无常，如果所作和无常没有相属的关系，那依靠所作这个因来建立无常的立宗，就完全不能成立，这是一种非常大的矛盾。可能有些人是这样想的。如果心里产生这样的怀疑，认为我们刚才说的不对，那这些道友就属于因明前派。因明前派就是没有把外境跟心识分开，有时候把心识上的东西推到外境上，有时候外境上的东西用在遣余上，这两者之间的关系始终分不清楚。这也是萨迦班智达，为什么要通过各种推理来驳斥的原因。

下面，因明前派的论师这样认为：

若谓所作及无常，反体于声不成立，

则成三相不容故，境有同性之相属。

因明前派是这样认为的：假设是你们前面所讲的那样，无常和所作在外境当中没有同体相属，那这两个反体在声上面就不成立，由此三相推理也不存在。本来，我们是用所作的反体

来证明声音是无常的，推理是：声音是无常，因为它是所作故。可见，它是很好的一种推理，通过所作可以建立声音无常。可是，你们因明派现在说，相属在事物的本质上根本不存在。如果同体相属在事物的本质上根本不存在，那声音所作的反体跟无常的反体，就在事物的本质上不存在。这样一来，三相推理就根本不存在了。但这一点，我们是不能承认的。包括法称论师和陈那论师，他们在有关论典当中，也经常应用这样的推理：柱子无常，所作之故；声音无常，所作之故；万法无常，所作之故等等。这说明，同体相属应该在事物的本质上存在。如果不存在，那所作的反体与无常的反体在声音的本体上就不能成立；这样一来，法称论师等因明论师所建立的所有三相推理，就被你们全部推翻了，尤其是自性因的推理全部都被推翻了。这一点，你宗肯定不敢承认。因此，一定要承认同性相属在事物的本质上存在。

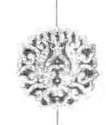
下面，我们因明派剖析他们的观点：

一实体境虽相同，诸反体于境若有，

反体无关则非因，相属成果或异名。

“一实体境虽相同”，你们因明前派也认为：无常和所作在声音或者柱子的本体上，是一个实体。这一点，你们因明前派也认为是合理的。我们因明派也承认这一点，包括以法称论师的究竟密意来进行对照，这个观点确实是合情合理的。瓶子的反体、所作的反体、无常的反体，这几个是一个本体，这一点我们也完全承认，没有什么不相同，观点一致。

虽然这是相同的，但“诸反体于境有”与我们不同。你们说各自不同的反体，如刚才柱子的反体、无常的反体、所作的反体，这三个反体不但在外境当中存在，而且他们之间有一个



不可分割的关系——同性相属，这一点我们是不承认的。你们因明前派认为：事物的反体就像蘑菇的菌褶一样，所有反体以互不混杂的方式，在事物的本质上存在。这种说法是不合理的。大家都知道，我们自宗的反体都是分别念假立的，而事物的自相上只是一个本体而已。

如果反体在外境当中真实存在，那有很大的过失。有什么样的过失呢？我们可以这样问：反体与反体之间有没有关系？也就是说，无常的反体跟所作的反体，如果真的在事物的本体上有两个法，那它们之间有没有相属，有没有关系？如果你说没有关系，那依靠所作的推理来了知无常，这样的机会就不可能容有。因为它们两个之间一点关系都没有，就像东山和西山一样。东山和西山二者没有一点关系，比如我说：在这里一定存在东山，因为西山存在之故。东山和西山毫不相干，这种推理不可能成立。又比如说古代盔甲上面有很多甲片，甲片与甲片之间完全是脱开的，互相不可能有混杂的现象，那这样，它们之间不可能有互相推导的关系。同样，如果反体与反体之间没有任何关系，则成了非因，那就并不是以所作的因或者推理，来了知柱子是无常的，这种机会不应该容有。这是一个推理。

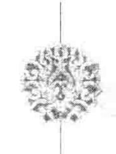
第二个推理：如果你说反体与反体之间有关系，那应该在两种关系之中，要么是同性相属，要么是彼生相属。除了这两个以外，在因明的任何一个论典当中，不可能有第三种相属，这个我们下面也会讲到。如果是同性相属，也就是说，这两个反体的关系在事物的本质上存在，并不是心假立的，并且他们是同性相属，那这种观点肯定不合理。为什么不合理呢？柱子、无常和所作，这三个实际上是一个本体。如果是一个本

体，你不加任何分别念的成分，实际上无常的反体也是柱子，所作的反体也是柱子，柱子的反体也是柱子。那这样，它们几个就成了不同的名称而已，推理就会变成：柱子是柱子，因为是柱子之故。因为，在事物的本质上如果是一体，那完全就成了异名。就像词藻学里面，月亮叫做凉光或者水晶球，实际上它们只是一个事物的三种不同异名而已。以其中一个推出另一个，从遣余的角度来讲，它们是不同反体，这样的推导也是可以的。但从事物的本质而言，不同名称代表的是同一个本体，这样推理就会成为：瓶子是瓶子，因为是瓶子之故。那有没有必要呢？一点必要都没有。如果你认为它们的反体实际上存在，反体与反体之间是同体相属，它们就是一个物体，那除了一个物体以外，根本不可能存在另外的法，就会有这个过失。

假如你认为：反体与反体之间虽然有相属，但这种相属是彼生相属。如果是彼生相属，那也不合理。柱子是无常，所作之故。柱子、无常和所作，这些都是一个法当中产生另一个法。那这样，是柱子里面产生无常，还是无常里面产生所作，是怎样互为因果的呢？如果你真的成立这一点，那其中的一者，就变成了另一者的果了；但这一点，你们自己也不会承许。

这样一来，如果在事物的本质上存在相属，那理论上是完全讲不过去的。

对方可能会这样说：那你们自己会不会有这种过失呢？你们不是也承认它们是同性相属吗？我们根本没有这种过失。为什么没有呢？因为我们并不承认在事物的本质上，所作、无常和柱子，这三者之间有一种关系，我们承许在事物的本质上，所作、无常和瓶子三法，是一个本体。但在分别念当中，可以



把它们分出来：遣除非所作的反体安立为所作，遣除常有的反体安立为无常，遣除非瓶的反体安立瓶子。那这样，如果有些人知道所作，但不知道无常，在这种人面前，这种推理就可以建立，以所作的理由来建立瓶子为无常。所以，我们从分别念的角度来安立，这个三相推理就非常合理。虽然所诤事、立宗和因三者，没有实质上的他体法，但在众生的分别念当中，本来是一体的东西，但他不能了悟为一体；或本是多体的东西，但他没有了悟为多体。在这种人面前，这种三相推理是非常有必要的。

因此，法称论师的究竟密意，并不是承认事物的本质上存在着相属。在事物的本质上，同体是存在的，但是相属在本质上不存在。相属和相违，全部是我们的分别念来进行假立的，这一点非常非常关键。比如，果没有因不能产生，但因和果之间的关系，全部是分别念来安立的，关系在事物的本质上是不存在的。然后，火与火的热性实际上是同体的；也就是说，火与火的热性是不可分割的，它们是一本体的缘故，这一点在事物的本质上是存在的。但是，火与火的热性结合起来的相属或者关系，这是我们分别念来安立的。

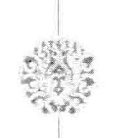
今天，我们学习这个道理以后，就会了知：世间上的任何一个关系，都是由分别念来安立的，真正的相属在事物的本质上是不存在的。这个问题是最关键的，如果你懂得了，那相属品当中的道理就很容易；如果你没有懂得，还觉得这个相属不仅是分别念安立的，它在事物的本质上还存在，那就会产生很多的过失。有些人可能会这样想：火的本性与火的热性是一体的观点，实际上符合事物的实际本体，如果与实际情况相符，那就说明：不但我心里面这两个连在一起，而且本体上也是连



在一起的；所以，分别念中的相属，在事物的本质上也是存在的。如果我们也这样认为，那就说明，对相属是以分别念安立的道理并没有搞懂。虽然这种执著非常相合事物的实际本体，但这不叫相属，相属唯是分别念安立。

就像前面讲遣余的时候，有些人一直这样认为：实际上，柱子已经遣除了非柱，那这样，遣余应该在事物的本质上成立。这种说法是不正确的，真正的遣余在实际本体上是不存在的。如果事物的本质上存在遣余，那任何一个人看见柱子以后，就会知道：这叫柱子，它遣除了柱子以外的瓶子等。但实际上，没有学习过这种概念，没有学过这种术语的人，根本不会懂得。这说明，任何一个法的本体上并没有遣余。也说明，在事物本体上，相违和相属都没有。所以，世间当中的所有破立、肯定与否定等，全部都是我们的分别念来安立的。如果你懂得这一点，那因明当中最基本的秘密与窍诀，你就已经了解了。如果这一点你没有懂得，那相属的秘诀你就没有了解。

实际上，因明是一种分别念的学问，它有一套非常严密的逻辑。如果你没有详细观察，只是走马观花或者囫囵吞枣地过一遍，那不可能了达它最甚深的意义。但有些人认为：因明非常难懂啊！其实，也并不是那么难懂。与《现观庄严论》或者中观，尤其是密乘等净无二的见解比较起来，因明毕竟是分别念的对境，因此也没有什么搞不懂的。与世间上的学问比较起来，我想：物理、化学、哲学等知识，其实只能研究一种表面的现象，事物的真正本质并没有彻底了解；与世间的自然科学和社会科学不同，因明有一套非常深奥的了解名言的秘诀，它们是没有的。但这种秘密跟胜义谛的秘密比较起来，并不是特别难懂。



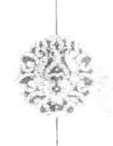
因此，如果我们把因明学得特别好，那对佛法自然而然会生起信心。为什么呢？我们会想到：佛陀宣说的因明正理，在名言当中，按我的分别念进行抉择的时候，讲得非常有理有据；这就说明，超胜名言的胜义境界——佛和菩萨的智慧，更是不可思议。虽然我现在还没有证悟一切诸法的空性，但是我知道：通过对名言的观察，我根本找不到任何一个错误；那说明，胜义不可思议的境界，会更让人敬仰。从而对佛法产生真正的信心。所以，我这样想：一般因明逻辑学得非常好的人，他对佛法的正理根本找不出错误。世间上的很多智者，刚开始他们并不承认佛教，但后来通过潜心研究，不但没有找到佛法的任何错误，反而将自己以前的邪见全都一并遣除了，并且完全对佛法产生了信心。

我是这样想的：我们在座的个别人，或者在大城市里面成长的这些人，杂乱分别念非常多，这类人每天都有千思万想，有各种各样的分别念，这个也不对，那个也不对；可是这些分别念当中，真正靠得住的一个分别念，或者真正具有比较尖锐智慧的分别念，真正有理有据的，能遮破佛理的，这样的分别念一个也找不出来。只不过是：我想是这样的，我觉得不合理，这是不对的吧！有个别人，他的每一个分别念，或者每提出的一个疑问，都特别钝，根本没有什么尖锐的东西；但是，他的胡思乱想却特别多。如果你学好了因明，那所有乱七八糟的分别念，会被通通铲除，最后产生一种非常清净、纯洁的智慧。

虽然因明是名言中的一种分别念，但对我们而言，非常有必要学习。因为很多人，以前接触的学问比较多，相续当中的傲慢心比较重，始终认为：我是博士生，我是大学本科毕业

的。其实，这只是稀里糊涂地学了一些世间理论而已，是在这个当中熬过来的；有些知识还是垃圾，根本用不上。在真正的正理面前，任何一种世间的智慧都靠不住，以正理进行观察的时候，自己也觉得自己很渺小。这次，我也通过各种渠道了解到：学习因明以后，有些人的傲慢心，还是有不同程度的改变，甚至是有所突破，这也是很值得高兴的事情。

希望大家在学习佛法的过程中，一定要精进努力，直至获得成功。如果没有成功，那修行的时候，就会出现很多阻碍和违缘，这是谁也不愿意看到的。所以，在相属的问题上，大家应该做详详细细地观察。



Chapter 31

观相属品当中，主要是遮破外境当中真实存在的相属，并建立心识上面的相属。前面，遮破同性相属于外境上成立的道理已经讲完了，今天讲遮破彼生相属在外境当中存在的道理。

壬二（破彼生相属于外境上成立）分二：一、破因果实体相属；二、破种类相属。

癸一（破因果实体相属）分三：一、破因果次第相属；二、破因果单独相属；三、破因果观待相属。

子一（破因果次第相属）分二：一、前后相属不应理；二、中间连结相属不合理。

丑一、前后相属不合理：

前面已经讲了，在名言当中我们承认同性相属，如火与火的热性，同性相属也可以叫同体相属；名言当中，在分别念面前，也应该承认彼生相属。但这都是建立在心前，实际的万法本体上或者说外境上，不仅同性相属不存在，彼生相属也绝对不会存在，这个问题必须要搞清楚。今天我们主要宣讲，彼生相属在外境当中怎么不存在的道理。首先，以前后次第的方式宣说彼生相属不存在。颂词是这样说的：

非前后则无彼生，若有前后无其一，

是故有实无实法，无有彼生之相属。

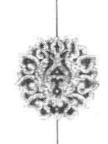
这个道理也很容易明白。实际上，我们真正用智慧来观察

的时候，这个“非前后则无彼生”的意思就是：不是前后而是同一个时刻，则不可能有彼生相属。我们大家应该知道：任何的两个法如果同时，如种子和苗芽同时，火和烟同时，那永远也不可能有彼生相属。为什么呢？所谓彼生相属，必定前面是因后面是果，有这样的次第；如果没有前后次第，就像瓶子和柱子一样，在同一个时间当中存在，那能不能叫彼生相属呢？绝对不能。所以，如果不是前后，那就不可能有彼生相属。

“若有前后无其一”，如果有前后，其中一者就不可能存在。因存在的时候，果不存在；果存在的时候，因不存在。所以，彼生相属也不存在。《观相属论》当中，也是这样讲过：因和果二者，实际上不可能同时存在，既然如此，那怎么会有相属呢？

我们大家都知道，相属是指关系。要有关系，这两个物体必须存在，比如近藏和慈氏有关系，那这两者应该都存在。如果其中一个死了，那么他们之间具有某种关系的说法就无法成立。如我跟近藏两者，近藏已经死了，那我跟他之间具有某种关系，就没有这种说法；石女的儿子与柱子之间有关系，也没有这种说法。建立关系，应该有三种法：一种是甲法，一种是乙法，还有一种是它们两个连在一起的法。除了这个道理以外，相属根本不可能存在。我们学习《入中论》的时候，也这样说过：前后的因果，不能成为自相存在。如果是自相存在，那这两个法必须要同时存在，就像慈氏和近藏之间的关系一样，这两者一定要同时存在；如果两个法没有同时存在，那关系（相属）不能成立。

最后得出来的结论是什么呢？世间当中，所有的有实法或者无实法，柱子、瓶子等有实法，虚空、石女儿等无实法，绝



对不会有彼生相属。

当然，在分别念面前，有实法当中也有彼生相属存在；无实法当中，有时候彼生相属也可以存在，比如说虚空当中什么东西都不存在，对不存在的道理，我产生了定解等等。因此我觉得，在分别念面前，无实法也可以有彼生相属存在。但在事物的自相上，所谓的彼生相属绝对不可能存在。这个道理可以说非常殊胜。

我们很多人经常这样认为：种子当中可以产生苗芽，火里面可以产生烟，那种子与苗芽、火与烟之间，应该有彼生相属的关系。由此，我们在这里必须要了解的是什么呢？就是没有两个法，不可能有相属；如果有了两个法，这两个法还必须同时存在。一个没有产生，或一个灭完了，这种情况有没有相属呢？根本不会有相属的概念，更不会有相属的自相。所以在这里，大家一定要明白，所谓的彼生相属在事物的自相上面是不存在的。这是从次第的角度，来遮破彼生相属有自相。

丑二、中间连结相属不合理：

设若宣称灭与生，存在连结之相属。

假设对方有些外道这样认为：事物的灭尽和最后产生的果，也就是因的灭尽和果的产生，在这两者之间，必须存在着一个衔接的连结相属。比如火与烟，在因的火与果的烟之间，它们两个之间应该有一种不可分割的连结相属。如果没有连结相属，那火灭完了以后，就不可能马上产生烟。所以，这两者之间，就像河流一样，有一种连结的东西存在。我们有些人的分别念当中，也可能是这样认为的：火与烟之间没有联系肯定不行，这两个之间肯定有一个东西在连结；种子与苗芽之间，



也需要有一种东西来连结。

下面，我们遮破他们的观点：

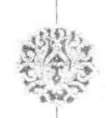
彼若为常非有实，无常则成无穷尽。

按照他们的观点：因是一个法，果是一个法，因与果之间应该有一个第三品的东西（物体）来作衔接，来起连结的作用。我们对此进行观察的时候，这样发问：你们所承认的因与果之间的连结相属，到底是什么样的东西？它是常有的法，还是一种无常的法？如果是常有的法，常有的法大家都知道，实际上它是一种无实法，而无实法的本体是不存在的。世间上，本体不存在的无实法起不到任何作用，实际上等于没有这个法一样。因此，因和果之间有一个常法来连结，那是绝对不可能的事情。所以，第一个观点不成立。

然后第二个观点，如果说因和果之间，起连结作用的法是无常法，那这种说法也不合理。为什么不合理呢？大家都知道，因在第一刹那间产生，产生之后，它会立即毁灭的。而连结因的法，它也必须要在第一刹那存在，也就是因存在的时候，衔接的连结相属也要存在。虽然它存在，但因为是无常法的缘故，它也不可能留驻到第二刹那，也会马上灭掉的。那这样，它对果根本就没有连结上。

如果连结的法，第一刹那与因法联系，第二刹那还没有灭，并跟果法连结，那它的本体已经成了不是刹那性的法了，在二刹那、三刹那……还会存在的，有这种过失。但这是不可能的，凡是有为法，它肯定会刹那灭尽。

如果它是刹那灭尽，第一刹那的时候与因连结，那第二刹那就根本没办法与果连结，所以第二刹那的时候，它和果之间还需要连结，也即它与果之间还需要另外一种连结的法；然而



同样，那个连结的法也会在第一刹那的时候灭掉，因此它跟果也没办法连结上；第三刹那的时候，中间还要加上一个连结的相属……这样以后，中间加了无数个连结的法，也根本不能连结上果。

所以，千万不能承认在因与果之间，有一种起衔接作用的实有东西。如果有一个实有的东西，那因和果就根本没办法连结。因此，我们一定要知道：在世俗当中真正进行观察的时候，所谓的关系在外境上的的确确是不存在的。

如果说在外境当中存在关系，那就这样观察：因和果接触还是不接触？如果没有接触，就像刚才外道所承认的那样，中间有一种连结相属，那它跟因接触没有？如果跟因没有接触，它没有办法连结；如果它跟因接触，那这个接触的法跟果接触没有？如果它跟果没有接触，也没办法连结。如果它跟果也接触，那它自己的本体就不是刹那性了。

我们还可以这样来观察：第一刹那的时候，因没有灭不可能产生果。而因灭的时候，中间连结的法，它灭还是不灭？如果灭，那它对果没办法连结；如果它的本体没有灭，我刚才所讲的那样，那它不是刹那性了。

这样进行观察的时候就可了知，因和果之间绝对不可能有一种像联结此岸与彼岸的桥一样的连结相属。如果因和果之间，真的有一个物体把它们连结在一起，就像用绳子把两头牦牛连在一起一样，那它到底是什么样的？是刹那性的呢？还是常有的？或者是无常的？我们可以进行观察。但是，这样的法根本得不到。所以，因和果之间的连结绝对不能成立。如果它不成立，那所谓的关系就应该是心假立的。

在《观相属论》当中，也是这样讲的：因和果如果是他

体，那它们怎么会有联系呢？不可能有联系；如果因和果非他体，那怎么会成为因果呢？一个法不可能既是因又是果。我们以他体和一体的方式，来进行观察的时候，因和果之间怎么样也不会有联系。

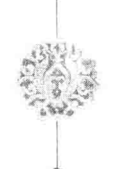
在这个问题上，大家也应该清楚：因和果无则不生的本体是存在的；但是，无则不生的关系是心来假立的。全知麦彭仁波切在其《量理宝藏论注疏》当中也是这样讲的：无则不生在外境当中是存在的（我们讲《中观庄严论释》的时候也说过）；但是，无则不生的关系是我们的心来假立的。这是非常关键的一个问题，因此大家一定要把它搞懂。

既然同体的同性相属也不存在，因与果之间的彼生相属也不存在，那相属完全是分别念来假立的。

有些人可能这样想：啊！整天都是因和果，明白相属，对我们实际生活到底有什么样的作用？有什么益处呢？实际上，我们如果真正懂得这些因明要诀，应该说对名言万法的执著，会减少很多。因为我们会知道，它们实际上都是虚无缥缈的，全部是虚假不实的。

我们往往认为：人与人之间也有关系，烟与火之间也有关系。很多人在心里面有这样一种根深蒂固的习气，但实际上，这是没有经过详细观察导致的；如果你真的去观察，人与人之间的关系、感情等，全部是用分别念来假立的。如果实际当中，人与人之间的关系真实存在，那我们也可以承认这种关系或者感情存在。但是，这些都是众生的分别念来假立的。因此，在心前假立的这种分别念，我们也是承认的；但实际当中存在的相属，是绝对不能成立的。

子二、破因果单独相属：



若谓相互不观待，火与烟间是相属。

刚才，前后次第的相属不成立，连结的相属也不成立。现在对方认为：因和果互相都不需要这样观待，比如说中间有一个连结的法，观待因、观待果，这样没有必要；实际上，火和烟就是因果，这是谁都知道的。一看到火的时候，“哦！火可以产生烟”；一看到烟，“烟是火当中产生的”，每一个人都会这样了解。所以，它们之间应该有一种不观待的相属。

对方是这样认为的，但这种说法更不合理。当然，心里面我们可以这样想，分别念可以这样假立。但实际当中，任何因果之间，都有一种不观待的联系，这是非常可笑的一件事情。

若尔目睹单一者，亦应决定二相属。

如果你们这样的说法合理，那只单单见一个东西，要么看见火，要么看见烟，那个时候就应该能决定二者的相属。从来没有看见过烟的人，一看到火的时候：哦！这个就是烟的因。他马上能生起定解，有这个过失。从来没有看见过火的人，一看见虚空当中冒的烟，就一定能了知：哦！这是火当中产生的。但实际上，这是绝对不可能的。

为什么呢？因为，我们要了解这种因和果之间的关系，那必须首先心里面知道，它们之间存在这种彼彼相生的关系。实际生活当中也是这样的，如果我们要知道火不存在烟就没有，烟一定是火当中产生的因果关系，那必须通过灶火或者自然界当中的野火等，才能明白它们之间的这种因果关系。但是，按照你们的观点，从来没有看见过火的人，一看见烟的时候就能知道，它是火当中产生的。但实际上，在我们的生活或者实际操作当中，根本不会有这种现象。

如果有这种现象，那么我们依靠烟来推出火的果因论式

——山上有火，有烟之故，就完全不成立了。但绝对不能这样说，因为因明论师在有关的因明论典当中，已经明确宣讲了这种因果的推理。比如：这里火肯定不存在，烟没有之故。因类学当中，也讲到了这种推理：因不存在的原因，果不存在；果不存在的原因，因不存在。总之，从否定方面，也有这种推理；从肯定、建立方面，也有这种推理。如果按你们的观点，这些道理就被全部推翻了，所以你们承许的单独的联系、单独的相属，实际上根本不存在。大家应该通达这个道理。

子三（破因果观待相属）分二：一、破饶益相属；二、破无则不生相属。

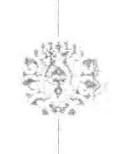
丑一、破饶益相属：

因果彼此观待利，是故相属不抵触。

对方是这样认为的：因和果应该是互相观待的，因可以饶益果，果是所饶益的法，因是能饶益的法。比如种庄稼，地水火风对产生果有一定的帮助，所以因叫能饶益的法；果依靠因的饶益才能产生，才能有它的今天，因此，这叫做所饶益之法。

这种道理合不合理呢？当然，从分别念的角度来讲，因和果连在一起的角度来讲，因和果有能饶益和所饶益的关系，这一点是合理的，《释量论》当中也是这样讲的。但是，如果我们不观待心，仅从事物的本质上来讲，因和果之间有能饶益和所饶益的关系，这种说法就是不合理的。

下面就对这种说法进行遮破：如果能饶益和所饶益，在事物的本质上成立，那两个物体必须都要存在；如果两个物体没有同时存在，那就没有办法饶益。我要帮助别人，只有别人存



在才可以帮助；如果别人已经死了，我怎么帮助他呢？除非做超度以外，没有办法。但真正的超度，并不是我们这里的关系。这里的"死"（灭），并不是人们平常所说的那样。这里的灭，是从事物的本质上讲的：它刹那刹那的本体，完全都已经灭完了。既然已经灭了，那它的灭法跟石女的儿子没有什么差别。这样，即使我存在，但对方已经灭完了，那我对他没办法饶益，应该从这方面来理解。如果从相续的角度来讲，肯定有些地方没办法理解，有这种情况。

下面，我们破他们的观点：

因果有实与无实，所利能利难合理。

你们的因和果，实际上已经成了有实法和无实法的关系。为什么呢？当你的因存在的时候，果还没有出现；当你的果出现的时候，因已经灭完了。当然，这是从刹那的角度来讲，或者从事物本体的侧面来说的。你们说因和果是能饶益和所饶益，那合不合理呢？从事物的本质上讲，绝对是不合理的。为什么呢？你看因，虽然你们说：它是能饶益的法，但它存在的时候，果跟石女的儿子一模一样，根本没有产生。而因自己的本体一刹那就灭完了，它怎么能饶益对方呢？根本不可能。然后所谓的果，你们认为它是所饶益，当它产生的时候，因早就已经灭完了，那因怎么会对它有饶益的作用呢？绝对不可能有的。

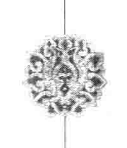
在宣讲因明的时候，对于心法与事法（心法和境法）这两个，大家一定要分开。我们前面也讲过，从外境的角度来说，有实法各自住于自己的位置上，是互不混杂的；而无实法，它的本体是没有的。所以，任何一个破立或者说否定与肯定，这些在事物的本质上是绝对不可能有的。因此，我们在这里一定



要了解：因到底有没有产生果呢？应该有。那因和果有没有关系呢？从事物的本质上说，因和果没有任何关系；从分别念的角度来讲，因和果有一定的关系。所以，这两个完全要分开。如果没有分开，那分别念可以假立很多的法；而本质上，不管怎么样，一就是一、二就是二，不能混杂。如果我们将心法和境法经常混在一起，那就没办法了知事物的真相。因此，我们在学习因明的时候，首先一定要搞清楚境与心。

大家都知道，火与木材全部积聚的时候，烟可以产生，这一点是不可否认的。那烟的因是不是木材和火呢？我们说应该是。烟和火之间有没有关系呢？在分别念面前有关系，它们两个是彼生相属。按照藏文，彼生相属是彼生彼的意思，是从彼法当中产生“彼法”的一种关系。从分别念的角度来讲，烟和火之间应该有彼生相属的关系；那从事物的本质上，这两者有没有关系呢？没有关系。只不过火和木材的因缘积聚，并于一刹那就已经灭完了；第二刹那的时候，烟可以出现，是它们的相续起了作用。但是，这个作用我们不能称为关系。如果事物的本质上成立关系，那因果二法必须存在。可是在这里，根本没有两个法：一个存在的时候，另一个不存在。

因此，从事物的本质上讲，烟和火之间没有关系，父亲与儿子之间也没有关系，种子和苗芽之间也没有任何关系。任何法之间，既没有什么关系，也没有什么矛盾，应该是这样存在的。那是不是，完全是一种分别念假立的呢？并不是，可以说由于这个法的存在而导致另一个法产生，有这么一点，这个下面也会讲的。符合实际道理的能生所生，我们称之为关系：口里面也称为关系，分别念想的角度也是关系。实际上，它们之间没有关系。



这一点，应该说在我们学习因明的时候，它是一种秘诀，是因明当中一种深奥的法。如果你通达，应该就会了知：在我们名言当中，人与人之间的关系，实际上全部是分别念来假立的。

我们经常认为，彼此之间关系好，关系不好，经常有这种想法。其实，所谓的关系根本找不到。既然关系找不到，那关系的好和坏就更找不到了。为什么呢？两个物体之间根本没有任何关系，它们之间就像东山和西山一样，并没有一个东西来连结，不可能是连着的；如果另外一个东西不存在，那一个法自己对自己有关系，这是不可能的事情。所以，以因明的智慧来进行观察的时候，人们的这种分别念也是极为可笑的！我们平常口口声声说：我与某人之间的关系好。在我们的脑海当中，经常有相属的概念。但你真正去观察，无须用中观的观察，就是从因明的观察来讲，所谓的关系的的确确是找不到的。如老师与学生之间的关系，学生与学生之间的关系等等。比如这位学生和那位学生，实际上他们各自住在自己的本质上，不管身体也好，语言也好，形象也好，连一个微尘也不可能混杂在一起。那这样，他们之间没有任何关系。但是，我们的分别念可以在它们之间，建立一个假相的分别念（关系）。

因此，所谓的关系在事物的本体上没有，分别念进行假立的时候存在。这一点应该会比较清楚吧！并不是特别的困难。但是，因明也有它的一套推理方式，如果你没有好好理解，没有搞懂，那也有点麻烦；你搞懂了以后，就这么一回事，在日常生活当中，也可以了解它的一些道理。

丑二、破无则不生相属：



谓无不生是相属，则左右等成相属。

如果对方这样说：因和果之间，应该有一种无则不生的关系。你看火不存在，烟根本没有，烟依靠火而产生，这说明没有火，烟不可能产生；同样，没有父亲，儿子不可能产生。所以，他们之间应该有一个无则不生的关系。

我们对对方进行驳斥：如果无则不生成为彼生相属，那有很大过失。比如左边没有，观待它的右边也不可能存在；那不是就成立了这样的关系——依靠左边而产生右边，或者依靠右边而产生左边，但这是不合理的。然后，长和短、大和小，还有世间当中很多很多相互观待的法，它们都是一者不存在，另一者也不存在，那这样，它们之间全部成了能生所生的关系了。所以，无则不生不一定变成彼生相属。这个比较好懂。

外境无则不生属，依观实体反体破。

在这里，对方是这样说的：不仅仅是观待名言，实际上在因明的胜义当中，也应该有一种无则不生的关系。因为一个法不存在，另一个法根本不可能产生，所以它们之间应该有无则不生的关系。比如火和烟、种子和苗芽，以及世间许许多多的法之间，都有一种因和果的关系；如果这样，那它们之间就应该有一种无则不生的关系。

我们对他们进行遮破的时候，通过两方面来观察。你们所谓的无则不生，比如火和烟之间的关系，它们是实体方面的无则不生关系，还是反体方面的无则不生关系？

如果是第一个，火与烟之间的关系，是实体方面的无则不生，也就是说，实体的火当中，产生了实体的烟，它们之间有实体的关系，这种说法完全不合理。为什么呢？因为，实体的火存在的时候，实际上，实体的烟绝对没有产生，也绝对不可



能产生。当时，烟就像石女的儿子一样不存在。那么在那个时候，它们之间有没有一个无则不生的关系呢？关系根本不成立。如果实体的烟已经产生了，那它的因——实体的火，早就已经灭完了。所以，过去的火与现在烟的实体，不可能有关系。现在的烟和现在的火，虽然可以存在，但现在的火与现在的烟之间，不可能有无则不生的关系。因为，要成立无则不生的关系，应该一个作为前面的因，一个是后面的果。同时的火和烟，它们之间怎么会有因果的关系呢？实体上的因果关系绝对不合理。现在烟的实体，在未来的火当中能不能产生呢？这是绝对不可能的事情，也是非常可笑的事情。怎么样观察，你们所谓实体的无则不生关系，的的确确是找不到的。

现在的烟你看得见，而且它应该是实体，但它是过去的火当中产生的，这一点，我们因明也可以承认。在事物的本质上，过去的火当中产生现在的烟，这一点成立。但是，你们千万不要认为：在它们的实体上存在关系。关系没有，产生是有，应该这样来分析。

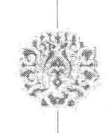
然后第二个，也就是说从反体的角度来产生，那也不合理。火的反体当中，产生烟的反体，这是不合理的。火的反体，实际上是遣除了非火的一种假相分别念。这个当中，产生了一种遣除了非烟的假相分别念，实际上，这就是心识的一种操作，也就是分别念的一种假相而已。实际本体的火和烟之间，有反体的关系，就像因明前派所承认那样，这也是不合理的。我们因明自宗更不可能承认，反体在实际的烟和火当中存在；不过，心里面假立是可以的，但这毕竟是一种假立的法。因此在外境当中，火反体和烟反体之间，并没有一种真实的关系存在。

人们可能经常这样认为：实体当中有产生的关系，火和烟之间应该有彼生相属的关系。这是没有进行真正的观察导致的。如果真的观察，实体火的群体当中，微尘许的烟也找不到。当火存在的时候，火所生的烟是找不到的；能产生烟的火已经灭完了，那个时候烟虽然存在，但在烟的群体当中，火的一个微尘也找不到。一者存在的时候，另一者微尘许也找不到。虽然烟存在，但是它跟谁联系啊？因此不可能有无则不生的关系。虽然火存在，但那个时候，烟微尘许也没有产生，那火与谁有关系呢？没有关系。通过这种方式来观察，应该可以说：火与烟、种子与苗芽之间，有一个无则不生，但无则不生的关系没有。

我们在这里主要破相属。如果破掉了相属，以后道友与道友之间，或者居士与居士之间，有人问：那两个人的关系怎么样？你就可以说：关系不成立，在外境上不成立。或者反问：是你分别念当中的关系，还是这两个人外境上的关系？如果说外境上的关系，那肯定不成立。然后，父亲和儿子、母亲和儿子之间，无则不生的关系也不成立，但无则不生是有的。

当然，无则不生暂时可以成立。再进行观察的时候，也不成立。但在这一品当中，这并不是真实的所破。那真实的所破是什么呢？人们认为，有很多很多的关系：人与人之间的关系、人与事物之间的关系、人与自然之间的关系等等。但按照法称论师的观点，所有关系全部都归纳于同性相属和彼生相属当中。除了这两者以外，我们明后天所讲的，虽然外道承认许许多多的相属，但这些相属全部可以包括在彼生相属或者同性相属当中。

世间所有的相属、关系，在外境上存在的观点，全部已经



遮破完了。可是我们世间的人们，整天都处在迷乱的感觉当中，他们根本不知道，关系只是分别念在作怪，只是心里面的造作；反而一直认为在外境当中，我与这个人之间的关系怎么样等等。其实，这是一种错误的观念。因此，为什么说学习因明也间接能通达无我，原因就是这样的。

癸二、破种类相属：

有谓自相无相属，因果种类有相属。

对方认为：你们前面遮破的自相的相属，的的确确是没有的，但是因和果之间，实际上有一种种类的相属。比如说青稞的种子实际上是青稞的种类，青稞种子当中可以产生青稞种类的苗芽，这是在同一个类别当中产生的。又如人类当中产生人类，旁生的类别当中也产生旁生等等。因此，所谓种类的一种总法是存在的。

在前面，我们对因果之间详细观察的时候，找不到任何一个成立对方相属的依据：接触也不行，不接触不行，观待也不行，前后也不行，连结也不行。什么都不成立的话，对方的观点就没办法成立。

现在他们认为，种类的相属应该存在。原因是什么呢？你看我们人类：作为藏族，它是一种种类，它是一直不段延续的，这说明有一种种类的相续存在。青稞也好，或者外面任何一个法，它有它的一种相续存在，这就是所谓的种类相属。

这只不过是分别念的假立而已，事物的本质上，所谓的种类相属绝对不可能存在。怎么不存在呢？

种类若是因果性，不离先前之过咎，

你们所谓的种类，包不包括在因和果当中？如果包括，那

它是实体的因和果，还是反体的因和果？如果是实体的因和果，那不管是人与人之间的产生，或者种子与苗芽之间的产生，以及世间当中任何一种的同类产生，实际上就包括在实体的因产生实体的果里面。也就是说，如果是真实事物本质上的种类产生，那它必须属于在因和果的产生当中。但这种道理，前面我们已经破完了。如果你再次承认，那就没办法避免前面所发的太过。因此，你们这样的承认是没有任何实义的。

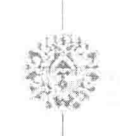
如果你们说：在实体上，这样的因果种类产生倒是没有的，但一般来讲，有一种类总。我们前面讲总法的时候，讲了几种不同的种类，其中有同类别的类总。如果这样的总法实际当中存在，那也是不合理的。

若除此外种类有，总时遮破已究竟。

"若除此外种类有"，除此以外的种类存在的话，那么"总时遮破已究竟"。

前面，我们在讲第三品的时候已经讲了：总法与别法他体的话，那我们对胜论外道所说的过失就会存在；如果总法与别法一体，那就有对数论外道所发的过失。外道所承认的总法，就像《释量论》里面所讲的那样，是绝对不存在的。还有，因明前派所承认的，总法实有的说法也是不合理的。因此，除了事物的自相以外，你们认为的总法，不管是类总也好，或者是其他的名总、义总，什么样的总法，都是不合理的。你们的这个道理，我们前面已经遮破完了。

不管对方怎么样承认，都是不合理的。如果他们说，因和果之间，这也是青稞，那也是青稞，种子也是青稞，苗芽也是青稞，那这样，在种子和苗芽上面，我们可以进行观察。其实在因明当中，总法和别法的观察方法并不是特别难，只要稍微



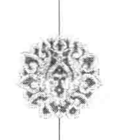
观察，就应该明白，他们的这种说法不合理。

如果你们认为，种和芽之间有一种类总的法存在，那苗芽方面存在的总法跟种子上面存在的总法，是一体还是他体？或者这种总法是常有还是无常？如果是常有，那它对种子和苗芽起不到任何作用，因为是常法之故。如果是无常，那肯定包括在有实法当中；如果是有实法，那如刚才所讲的一样，种子和苗芽之间有一种连结法，跟刚才前面的连结法基本上没有差别。只不过，前面对方叫连结法，你们叫总法而已。实际上，用前面破连结法的道理来进行遮破的话，你们所谓的同类总法，绝对不可能成立。这样一来，你们所承认的总法，是绝对不可能存在的。

Chapter 32

下面，我们继续学习观相属。观相属品当中，现在讲第三个问题，主要破其余外道和因明前派所承认的相属。这些相属，大多数都在《释量论》当中有广说；在《集量论》、《定量论》等相关因明论典当中，也都已经遮破了。所以，在我们有时间、有条件的时候，希望大家在学习本论的同时，也应该参考一些其他书籍。这样以后，外道所承认的种种观点是什么样，我们自宗是怎么承认的，这些问题就很容易了解。

其实，学习因明的主要目的，就像克珠杰尊者在他的《释量论大疏》里面所讲的一样：我们学习因明的主要目的，就是在自相续当中对佛陀生起不退转的信心，尤其对佛陀成为量士夫，生起不退转的信心；然后，了知佛陀所宣讲的佛法，是真正的解脱津梁。这是我们学习因明的一个主要目的。因此，大家也不能想：学习因明以后，可能我的辩才、我的智慧超胜于其他人。以这样的目的学因明，是不合理的。然后，像现在的一些世间人，为了获得自己的地位、文凭、名声，或者为其他的目标而学习因明，这样也没有任何实义。另外，就像全知麦彭仁波切所讲的一样："在我们的相续当中，有与外道相同的一些邪见和分别念，有些很明显，有些虽然现在还没有发现，但相续当中都有种子。特别是以前当过外道的，外道的种子就比较多。以后在因缘具足的时候，这种邪见就可能会产生。我们学习因明，就是要破掉这些邪见。"这也是一个目标。



大家也应该知道，在《释量论》的最后偈颂中，法称论师以太阳作比喻，宣讲了学习因明的五种功德，或者说五种胜利：太阳升起来的时候，它的光能焚烧世间的草木，它能放射出光芒，它具足无量功德，它能蒙蔽夜晚的鸱枭，最后能使莲花开启。同样的道理，我们学习因明，也有五种功德。第一个，会焚烧自他相续当中的各种外道、内道的邪见草木。第二个功德，能放射出文殊菩萨所加持的陈那论师究竟密意的智慧光芒。第三个，学习因明以后，具足世间、出世间的各种各样功德，就像太阳具足百般功德一样。第四个，依靠学习因明而产生的智慧，能断除世间如鸱枭般的各种邪门外道的见解和邪说，能摧毁他们的各种反驳。第五个，就像莲花被太阳照射而开启一般，对佛陀和三宝具有信心的智者们的智慧莲苞，遇到因明后也会自然开启。所以我想，大家方便的时候，应该看一下《释量论》最后一个颂词。

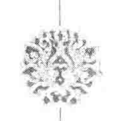
当然，这五种功德主要讲学习《释量论》的功德。但是，有许多高僧大德把它当作学习整个因明的胜利、功德来介绍。而克珠杰等论师认为，《释量论》的最后偈文是萨迦班智达为了弘扬因明而发的誓言，也有这种说法。而全知麦彭仁波切的注疏里面说：这个偈颂是前辈译师们的发愿。还有，第七世嘎玛巴秋扎江措——法称海，他有五部大论的大疏（广讲），在他的因明大疏当中也说了：这是前辈大德们所宣讲的一种誓言。在法尊法师的译文中，并没有特别明显的说明。不管最后的偈文是谁说的，藏传佛教的所有高僧大德都公认，学习因明有这五种功德。

我们在座有些人的相续当中，存在许许多多与外道相同的邪知邪见，通过学习因明，以因明的知识就可以将它们摧毁。

有些人的相续当中虽然没有这些邪见，但如果没有学好因明，那遇到外道或者具有邪见者，或者遇到一些寻伺分别念比较强的人，要想让他们趋入佛门，就成了一件根本不可能的事情。所以，我们学习因明，的的确确有着非常重要的作用。

但是，我感觉到：虽然已经学了前五品的知识，但有个别道友，学完了也忘完了，前面已经学过的知识并没有深入进去，自相续当中的邪见还依然存在。包括前一段时间，有些唯识宗的问题，有些因明的问题，在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，也讲得比较明显，我在宣讲的时候，也给大家讲得特别清楚，但讲完了以后，根本没记住！有些人就是这样的：她提出一个问题，我进行回答，但她根本没有专注，并没有一个一个地记下来，也不管有用没用。按理来讲，我的意见与看法很值得重视，但并没有给予应有的重视。当时，她根本说不出任何理由来反驳我；但是后来，她的邪见依然没有打破，遇到谁，口口声声都要问这个问题。本来这是非常简单的问题，但是你没有搞懂的话，它就结成一个病，永远都化解不了。

所以，我非常希望在座的各位，或者是后代的学者，在学习因明的时候，每一天所学的知识，所学的道理，自己一定要通达；通达之后，看能不能在相续当中再三地串习。如果没有这样，那你相续当中的邪见永远都在驻留着，但这不太合理。我们这里，并不是没有讲如何对治，道理已经说得非常清楚，但是你自己没有用上。现在世间上，很多人的问题，上师和诸佛菩萨并不是没有回答过，已经回答过很多很多次，但是有些人的邪见一直存在。法本上的意义，跟他的相续始终结合不起来。这样一来，永远也没办法得到利益。有些人每天都是：哦！这个对我没有什么关系。但其实，直接或者间接，它是摧



毁我们邪知邪见的一种妙药。这些方面，大家应该值得重视。

下面，我们继续讲其他外道的观点：

依此可将俱会集，差别以及差别者，

能作接触等相属，所有观点一并遮。

我们上面，宣讲破种类与饶益相属等的时候，用了许多理证。以这些理证，应该能遮破外道所承认的这些相属。当然，这里面也应该存在因明前派的观点。前面，破同性相属和彼生相属的所有理证，实际上非常尖锐。在真正的外境上，不可能有任何相属，这一点说得非常清楚。依靠这些理证，可以破斥外道所承认的：俱有相属、会合相属、聚集相属、差别相属和差别者相属，以及能作相属和接触相属等。这些关系，可以一并破完。

下面，对这些观点一个一个地作广说：外道到底是怎么承认的？我们对这些观点怎么样遮破？当然，在自释当中，对外道的观点，还是有比较广地遮破；而在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，只是归纳性地遮破，并没有一个一个地遮破。但我想，讲一个外道观点的时候，如果另一个观点也需要驳斥，那也可以顺便进行驳斥。因为，在颂词当中也并没有广破，在讲义当中，也只是做了象征性地遮破。

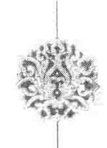
有谓枣核依铜盆，彼为俱有之相属。

外道是这样认为的：诸如枣核（枣子）放在铜盆里面，这就是俱有相属。为什么是俱有相属呢？因为这两者是不同的物质，所以同体相属是不可能的事情；又因为这两个物质是同一个时间当中存在的，所以彼生相属也不可能。但这两者没有关系也不可能，因为一个物体依靠另一个物体的缘故，所以，它们之间有一个能依所依的关系。这种能依所依的关系，应该成

为俱有相属，这是外道的承许。

我们可以这样遮破并建立自宗：应该说，水果跟器皿之间，在同一个时间当中没有任何关系，第一刹那的果实和第一刹那的器皿之间，不可能有任何关系。如果果实是第二刹那，那就以果实前面自己的本体，作为近取因；器皿对它来讲，成为俱有缘。从这个角度来讲，它们之间也有一个关系。也就是说，第二刹那的果实跟第一刹那的依靠处，这两者有一种关系：俱有缘对果实起到一个不掉下去的作用。又比如桌子上放茶杯，在同一个刹那当中，桌子跟茶杯有没有什么关系呢？什么关系都是没有的。如果茶杯第二刹那间存在，它自己前面刹那的本体就作为近取因，桌子就作为俱有缘。我们知道，所谓俱有缘，对事物的差别法起作用；而近取因，对事物的本体起作用。桌子对茶杯的本体没有绝对的作用，所以不是真正的因；而对它的差别——不掉下去、不落下去，这样的作用叫做俱有缘的作用。依靠俱有缘而产生的东西，可以叫做所生，它们之间有能生所生的关系。比如地水火风里面产生豆子，豆子的俱缘因是外面的四大种，而它的近取因，应该是它自己前面的种子。依靠田地和肥料可以产生豆子，世间的人们有没有这样的说法呢？应该是有的。

这两者，如果从同一时间的角度来讲，什么关系都没有，我们可以这样回答。如果从不同时间来讲，它们之间有一种关系。但是这种关系，并不是你们所说的俱有相属，也没有必要安立俱有相属。实际上，它就包括在彼生相属当中。法称论师的观点：所有的相属，要么同性相属，要么彼生相属。这两种相属不包括的关系，在这个世间上是没有的。所以，外道这样的分类，实际上多此一举，没有必要。



有谓无常依常有，称为会合之相属。

有些外道是这样承认的：檀香树等无常别法和常有的树木总法，应该是会合在一起的。比如，金瓶的别法是无常的东西，金瓶别法实际上依靠瓶子的总法。我们前面第三品当中也讲到了别法和总法，而外道认为它们之间有常和无常之间的关系，这种关系叫做会合相属。实际上，这种会合相属是不合理的。《释量论》当中，对此也做了再三地遮破。外道就是认为有一种总法存在，他们有时候叫总，有时候叫有支，有时候叫聚法，有各种名称。

实际上，这些说法都是不合理的。为什么呢？因为我们这个世间上，具有实体的常法是不存在的；如果常法不存在，那依靠它的无常别法，也不可能存在。你们的这种说法，就像是将一个在世间上根本不存在的东西，跟一个无常的法连在一起，如石女的儿子跟牦牛结婚一样。所以，你们的这种说法不合理。一个是无常的法，一个是常有的法，而常法是根本不存在的，因此按照我们佛教的观点，这种会合相属在名言当中也是不存在的，更不要说在真实义当中了。所以，它也不可能包括在彼生相属和同性相属当中。

有谓所作无常等，聚集一境之相属。

有一类外道认为：所作、无常、声音，这三个异体法实际上聚集在一个事物上面，因此，这叫做外境上的聚集相属，就是在一个外境上聚集的相属。《自释》里面是这样讲的：比如项峰、牛角、四个蹄子，这三个法聚集在一个动物上面，人们称之为黄牛；所以，不同的几个物体，聚合在一个本体上，这就是聚集相属，他们是这样认为的。

但是，这种聚集相属根本没有必要。如果你们认为，实际

上真的有这三个法存在，那我们前面观察同性相属的时候，就已经驳斥过了。所以说，在真正的外境上，所作、无常、声音，这三个法的实体不可能单独存在。既然它们不是单独存在，那它们之间的相属也不可能存在，一个法不可能自己对自己相连。所以，在实际的外境上，这样的聚集相属是不存在的。而我们将它包括在同性相属当中，在意识分别当中，瓶子、无常以及所作三者，有一种同性相属。所以，没有必要单独分开。

若谓依他之他法，即是差别法相属。

有一种宗派认为，存在一种差别法相属，即依靠他法来了知另外一个法，比如通过手杖来了解持杖者。当你到别人家里去的时候，如果别人家门口放着另外一个人的手杖，你觉得：哦！今天他家里来了一位客人，或者有一位赶路的人，可能腿脚不太方便，大概这位持杖者正在他家里。或者，有一辆轿车停在别人家门口，“哦，拥有轿车的人在他家里”，等等。通过其他法来了知这个人的特征，这叫做差别法相属。

其实，我们也可以这样观察。如果差别和差别法，这两个处于同一时间，那就像我们刚才所讲的那样，根本不会有任何相属。从同一个时间的角度来讲，刚才那个手杖和持杖者之间没有任何关系。如果以第一刹那的手杖，了解了第二刹那的持杖者，也就是说，这个人依靠手杖，在第二刹那的时候产生了一个持杖者的概念。那这样，他们之间就有刚才所讲的那种能生所生的关系，这就是外道所承认的差别法相属。如果没有手杖，第二刹那以后，人们不可能称它为持杖者。所以，从相续的角度来讲，它们之间有一种能生所生的关系。当然，这并不是近取因的能生所生，应该是俱有缘的能生所生。这一点，我



们下面也会讲的。所以，手杖与持杖者的关系，也可以包括在彼生相属当中，没有必要单独安立。如果你们认为，手杖跟持杖者之间有一个同时的关系，那肯定是不可能的。因为同时不能发生任何关系，手杖并不是人当中产生的，人也并不是手杖里面产生的；而这两者，又并不是同体的关系。但是，它们之间应该有一种关系，在相续方面，互相帮助、互相起一点作用，对它的差别法起一点作用。所以，差别法的相属也可以包括在彼生相属当中。

有谓灭因现在果，称为连结之相属。

有些认为：过去的因一旦灭尽，现在的果就会出现，所以现在的果与过去的因之间，应该有一种东西在联系。这个观点，我们前面已经破完了。对方认为的连结相属，如果是常有，那它不能连结；如果是无常，已经成了无穷。所以这个连结相属，我们在名言当中也不能承认，没有任何必要。这完全是外道的一种邪说，因此是不合理的。

有谓我与所作二，则具能作之相属。

有些外道认为，“我”是有情法，如数论外道；有些外道认为，“我”是无情法，如胜论外道。不管怎么样，他们都认为，神我是一种常有的法。这个常有的法，它有自己的作用，如四肢伸出来、收回去等；我和作用之间有一个能作的关系。但这种说法是不合理的，因为即使在名言当中，这种关系也不存在。为什么呢？因为所谓的常我，在名言的正量当中不能成立。所以，我们没有必要将这种关系摄在两个相属当中。

有谓眼睛见色法，乃是接触之相属。

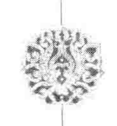
有些外道认为：依靠外境的色法能产生眼识，也就是说，我们的眼根能见到外境，这两者之间有一种接触关系。实际

上，对方所许的接触相属，也是不合理的。如果你们讲，依靠自己增上缘的眼根和所缘缘的外境色法而产生眼识，那这叫做彼生相属。因为，依靠外境而产生了你的眼识，所以这个属于在彼生相属当中。在同一个时间当中，眼根与外面的色法接触，再怎么样，这也是不可能的事情。所以，这种说法是不合理的。对自己所承许的观点，一定要分析；如果没有分析而随便承许，这是不合理的。

主仆以及配偶等，皆是相属愚者说。

也有愚者外道这样承认：诸如，同一个时间当中的国王和大臣，或者杜鹃与燕子，他（它）们之间有主人和仆人的关系；丈夫和妻子，还有天鹅和黄野鸭等，他（它）们之间有一种夫妻关系。但是，这种说法是不合理的。

为什么不合理呢？首先，这种关系在同性相属里面不能安立。比如国王和仆人，他们两者是同一个本体，这肯定不合理；丈夫和妻子也是，同一个本体不合理。那他们之间有没有关系呢？如果是同一个时间，人与人之间的关系是没有的。如果是不同时间，那我刚才所讲的那样，比如：仆人照料国王的生活，给国王提供好的饮食、衣服，那这样，就会对国王的差别法方面起到一些作用。因为仆人照顾得非常周到，国王吃得很好，后来国王长得越来越胖。那么，我们可以这样说，这两者之间有能生所生的关系。妻子与丈夫之间，以及人与人之间，都有这样一种俱有缘的关系。因为互相帮助得很好，所以就会在第二刹那以后起到一些作用，起到俱有缘方面的作用。比如丈夫和妻子，妻子在吃穿方面对丈夫照顾得很好，那自然会对他后来的健康起到一些作用，这叫做俱有缘与果的关系，可以包括在彼生相属当中。



除此之外，世间人们所承认的，人与人之间的关心、感情等，在真正的外境上，这些绝对是不存在的。前一段时间，我们对此也分析过。其实，这些全部是分别念来安立的，是用自己的实执来安立的。如果你真正知道万法唯心造，尤其所谓的关系在外面的事物当中不存在，那就能断除许许多多的贪执。在《集量论自释》里面，已经非常清楚地讲了：外道所承认的这些道理没有任何意义，所以，为了断除外道所承认的这些执著，而造了《集量论》。实际上，相属方面的任何一种道理，都是分别念假立的。《定量论》当中也这样讲到：实际外境当中，所谓的相属绝对不存在，所有的相属全部是心假立的。在《定量论》中，这一句说得非常清楚。因此，我们一定要知道这个道理。

但世间上，有千千万万的人根本不知道这一点，他们始终认为：人与人之间有关系，人与自然之间也有关系；我们之间的关系不好，我们之间的关系已经没有了。我听说有些人这样讲：啊！现在我们之间没有关系了。心里特别伤心，然后以跳崖、跳楼等方式自杀，这种现象非常多。

实际上，不说我们中观和一些密法的修行，从因明的角度来讲，人与人之间也好，或者任何人与物质之间，在事物的本体上没有任何关系。所谓的关系，只不过是对它的差别法起作用，而成为一种俱有缘，就像水对青稞的差别法起作用一样。但这也只是在我们分别念安立的情况下才存在；如果分别念没有安立，那关系就不成立。这个问题，我们下面还会讲的。

下面，萨迦班智达以同一个道理，遮破上面所讲的所有外道：

承许外境有相属，依观一异而遮破。

总而言之，上面所讲到的，各种不同、众说纷纭的外道观点，我们通过一个理证就能一并破除，可以说一网打尽、全部摧毁。怎么摧毁呢？如果你们承认，在外境上真正有自相的关系，那我们通过一体或者他体的观察方法来抉择。如果是他体，前一段时间我们分析过，任何一个他体事物，它都安住在自己的本体当中，对任何一个法，连微尘许的混合也不可能存在，它自己安住在自己的位置上，绝对不会有混杂的情况；如果是一体，那自己对自己相连，在世间当中，这也是不能得到承认的。所以，只要承认外境的关系，我们就可用一体他体的观察方式来遮破，这非常容易。

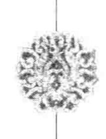
若谓俱有等相属，以遣余连而理解。

如果对方认为，在外面的事物上，我们并不承许这些关系；但上面所讲的，俱有相属等各种观点，实际上与你们佛教所承认的遣余方式完全相同：与境也有一定的关系，与分别念也有一定的关系。

他们以这种方式来安立，但是这样的承许是不合理的。为什么不合理呢？

俱有者等有能害，若无能害摄二中。

你们这种说法不合理。为什么不合理呢？既然你们已经承认，在外境当中根本不可能存在实有的相属，而且按我们佛教，所有相属都包括在同性相属和彼生相属当中，那这样一来，你们外道承认的，有正理违害的关系就不能承认。比如前面讲的常有和无常两个，有会合的相属；我和我的作用，有能作的相属；还有，因果之间的连结相属。这些关系，不要说在实际真理当中不存在，就是在世间的名言中也是不存在的。所



以，最好不要承认这些关系，因为它们有正理的违害。凡是有正理违害的，纵使你有再大的势力、再高的智慧，也没办法建立。比如在名言当中，人们都承认，火的本性是热的；如果你说火的本性是凉的，那就有世间名言的违害，谁也不会这样承认。所以，千万不能承认有违害的相属。

如果没有任何违害，比如刚才前面的部分相属，我们佛教也可以承认。但这些相属可以包括在彼生相属和同性相属当中，没有必要像外道一样，在这两种之外又分出很多很多。尤其是因明前派，在他们的论典当中，也承许前面的有些观点，比如差别与差别法之间的相属。他们认为，有两种相属不包括的关系。虽然有这种论调和说法，但这种说法是不合理的，所以，萨迦班智达也是对这些观点进行驳斥。

下面是一个暂停偈：

法称论师已弃之，多数恶念愚者取，

服呕吐药所吐物，除非犬外谁食用？

法称论师在因明七论当中，已经通过详细的理证进行了观察：在外境的一切事物上，不存在任何相属；所有的相属全部是以心来安立的。这个道理，前面已经说过。在因明七论当中，这说得非常清楚。

可是，藏地因明前派的有些论师，还有随顺外道观点的个别论师，他们一直跟着外道承许，说外境当中存在这个相属、那个相属。其实，在因明七论当中，这些邪念、邪说早就已经遮破完毕，这是谁也不需要的垃圾知识。尤其追随二位理自在的因明论师，谁也不会接受这些观点。可是，现在世间当中，有个别愚者却依然这样承认。所以，萨迦班智达也就批评得非常厉害：现在有个别论师，他们一直接受法称论师早就已经破



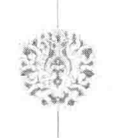
完了的观点，仍旧捡起这些不需要的垃圾，来装饰自己；这些理论，就像拉肚子的人拉出来的东西，或者是吃了一些呕吐药后，吐出来的不净物，除了一些饿狗以外，谁会去食用呢？谁也不会食用的。

当然，很多讲义里面，包括《自释》，并没有直接说，这主要是批评因明前派。那我的说法是不是有点过分呢？实际上，就是指他们；以前，很多上师讲的时候，也这样讲。因为如果是外道说这些，那就没什么奇怪的，萨迦班智达也就不可能这么说。当然，外道也包括在里面，但主要针对少数佛教徒。大家都知道，对佛教徒来说，法称论师和陈那论师的观点，应该是承认的。可是，他们根本没有了解，这些观点，前辈高僧大德早就已经破完了，而他们还用来作为自宗的观点。所以，萨迦班智达特别不高兴地说：你们这些人跟饿狗没有什么差别，尽吃这些脏东西！

所以，我们学因明也好，或者学习中观的知识，一定要用智慧来进行观察。如果未以智慧观察，那以前很多大德遮破完了的观点，还把它们当作自宗，这是一件非常可笑的事情。

其实，大德们用这种语言来遮破别人的观点，是非常有必要的。克珠杰大师也经常用比较尖刻的语言，比如说无明的眼翳，已经覆盖了智慧的眼；邪见的迷醉药，已经迷惑了自己的心。无垢光尊者在《七宝藏》当中，对一些持邪见者，也经常用这种语言来呵责。实际上，这是非常有必要的。有些慈悲的上师，如果他的语言一点都不严厉，那对下面的弟子，不一定起到很大的作用。萨迦班智达运用尖刻的语言，来批评这些论师的原因，也就在这里。

这以上，外境当中根本不存在关系的道理，全部已经讲完



了。这是非常重要的一件事情，所以对于这个问题，大家一定要搞清楚。

庚二（建立心前相属）分二：一、心如何连结之理；二、遣除于彼之诤论。

辛一、心如何连结之理：

分别念境之前依，世间名言而分摄，

前后分别而衔接，立照了境应相属。

前面已经讲到了，不管是同性相属还是彼生相属，它们在外境当中是不存在的。虽然相属在外境当中不存在，但是依靠心的衔接，这两个相属还是可以存在的。那这会不会自相矛盾呢？对于这个问题，明后天还有一些辩论。

意思其实是这样的，在不同外境的自相上，这两种相属当然是绝对不可能存在的；但在我们分别念面前，可以这样安立。比如，柱子、柱子的无常以及柱子的所作，这三者可以成为相属。怎么相属呢？在我们分别念面前，断除了非能支撑屋梁、非刹那、非所作三种反品，建立了柱子、刹那无常、所作三者。在分别念面前，这三者可以分开建立，也可以归摄在一个柱子上面。

这样是否合理呢？非常合理。按照分别念，分成三个部分也可以，结合在一个本体上也可以。这一点不仅符合实际道理，而且，世间上任何一个人也可以这样承认。如果我们分别念这样执著，但实际上并不是这样，那就不符合实际道理。这种观点不但符合实际道理，而且世间人们也可依此承认。既然有这么多的功德和利益，那在我们分别念面前，同性相属就可以成立。同性相属在分别念面前成立的原因，大家一定要

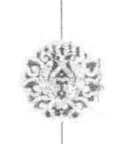
明白。

但这种成立，并不是说柱子、瓶子、照相机三者，既可合在一起，也可分开。实际上，柱子的本体、所作、无常三者，分开也可以，结合也可以。但这并不像牦牛、山羊、饿狗三者结合在一起，然后又分开。

如前，按照分别念那样去执著，也的的确确符合实际道理，这就叫做同性相属。但是，这只有在分别念的前提下，才可分开或归摄。这个道理大家一定要清楚，并不是外境上有这种关系，这里面有很多因明的秘要。这是第一个问题。

然后第二个问题，就是彼生相属。实际上，任何一个事物，它前面都有一个因，比如烟的前面有火，依靠火而产生烟。那么火和烟，实际上有无则不生的实体。如果没有火，就不可能有烟。这一点，首先要有因和果，但因和果的关系，是我们以分别念来安立的。

这种分别念的安立，实际上也非常合理。为什么合理呢？如果没有分别念，它们之间的关系就建立不成。当然，这并不像柱子当中产生瓶子的说法，在火和烟之间，的确是有一种因果关系的。但这种关系，千万不能在事物的本质上安立。如果在事物的本质上安立，这种关系就根本不能成立。但是，在分别念面前，一定要有这种关系。有了这种关系，我们就可以运用它来进行推理：这个山上有烟的缘故，一定会有火。依靠推理，照了境自相的火，也会得到。或者我们刚才所讲的，所作的缘故，这个柱子无常。通过这种推理来进行论证，最后，也的的确确能明白柱子是无常的体性。所以，这两个推理是没有任何错误的。而且，如果没有夹杂分别念，这两个推理就无法展开。



因此，虽然在外境的事物上没有任何相属，但在结合分别念的前提下，以分别念来衔接的时候，彼生相属和同性相属就非常合理。如果这样的关系没有，世间当中的交流、判断、论证，就无法展开。有关论典也是再三强调：在外境的事物当中，所谓的相属是不存在的；而在分别念的牵引下，相属合情合理。其所说的原因，也就在这里。

Chapter 33

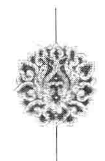
下面，我们继续学习《量理宝藏论》。前面已经遮破了境之相属，不管是同性相属，还是彼生相属，在外境当中，以自相的方式不会存在，这个问题已经讲完了。现在是第二个问题，就是遣除自性相属不存在的辩论。

辛二（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除连结同性之诤；二、遣除连结彼生之诤。

壬一、遣除连结同性之诤：

所作无常心连结，境前若成乃境属，
境前彼等若不成，非境能立辩方说。

这个道理比较简单。我们前面，刚刚已经遮破了境之同性相属，也就是说，无常、所作和柱子三者，在外境上一点关系都没有，它们之间的同性相属在外境上不存在，所谓的相属完全是由心假立的。我们建立这样一个观点的时候，对方不承认，于是就给我们提出这样一个问题：如果按照你们所说，所作和无常是用心来连结的，那么这种连结在外境上成不成立？如果在外境上成立，也就是说，就像连结无常和所作的同性相属在心面前成立一样，在外境上也存在这样的连结，那外境上的相属就应该成立。如果在外境上成立了这样的相属，也就是说，所作就是无常，无常就是柱子，这三者之间的这种关系如果在外境当中真实成立，那这就是相属。虽然你们前面，以千



方百计，从方方面面遮破了外境当中的同性相属，但是如果你承认，所作和无常在外境当中是真实一体的方式存在，那这就是相属。所以，外境的自相相属应该存在。这是对方给我们提出的第一个问题。

第二个问题，对方说：如果所作和无常，在外境的柱子上的的确确连芝麻许的关系也不存在，那么依靠所作推出柱子无常的推理，就是完全错误的。为什么呢？因为它们在外境上一点关系都没有；而且，既然外境上所作和无常不是以同体的方式存在，那以所作来推柱子为无常，就完全是一种错误，就像“柱子是石女的儿子，是龟毛之故”，与这种方式没有什么差别。这样一来，你们所谓的外境当中不存在同性相属的道理，到底怎么安立？对方给我们提出了这样的问题。

这个问题，没有学过因明的人，或者说只学过一点点，但里面的甚深道理没有搞懂的人，恐怕不一定能回答正确。今天有些人说：我因明学得还可以，外境当中根本不存在相属。然后，我专门提出这两个问题来问他，但是，他的回答并不是按照萨迦班智达的观点，也许他有其他的一种智慧吧！所以，我们学习的时候一定要踏实。不仅文字上要搞懂，而且内容上，自己也要产生定解，这是很重要的。不管学任何一种知识，如果你觉得：哎！确实是这样的，应该这样来理解。如果自相续当中产生了这样坚定的智慧，以后就很不容易忘记。你如果没有这样，每天的闻思修行全部是走马观花，囫囵吞枣，字面上过了就可以了，这样的话，那对自相续是无利的。所以，大家学因明也好，学中观也好，一定要做到踏踏实实。

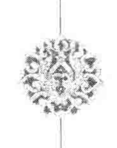
我们现在学习的因明知识，它是名言量的一种境界，实际上并不是很困难。但这种名言的境界，对我们每一个修学佛法

的人来讲，非常重要。也许，你们的想法跟我的想法不一定相同。当我翻阅、学习了一些因明教典、因明资料的时候，对诸佛菩萨，尤其对法称、陈那论师为主的高僧大德，生起了无伪的信心，并经常想：哎，今生非常幸运啊！而有些人却认为：拥有世间的财富、名声，或者说自己生活过得快乐，这就是人生的价值。但我认为，这些都不是真正的人生价值。回顾人生，即生当中遇到了这么好的学问，这么好的知识，而且自相续当中，不敢说有非常好的见解，但是比较稳固的见解基本上是有的。所以有时候，自己对自己还是有一种沾沾自喜的感觉；同时，对诸佛菩萨和高僧大德还有上师，也有一种无伪的感恩之情。所以我想，学习因明对每个人来讲，应该说是非常重要的。

现在，很多人学的知识并不是非常踏实，你真正向他问几个问题，他就答不出来。这说明，我们的智慧还没有训练成熟，还没有真正开启。就像有些体育运动员，虽然他有很好的身体，但并没有锻炼得特别好，跟最好的运动员比较起来，他的身体并不能如是灵活而强健。同样的道理，虽然每一个人都有这种智慧的本能，但是如果没有通过因明和中观来训练，那即使名言当中比较简单的一些问题，通过比较正规的逻辑推理来进行辩驳的时候，恐怕有些人也无法回答。因此，在学习因明的时候，大家应该要重视。

刚才，对方给我们提出这个问题：如果“所作无常心连结”，那所作和无常在本体上存在还是不存在？存在的话，说明外境有相属；不存在，那我们运用同体相属来进行推理，就成了可笑的事情，就成了一种不合理的说法。

下面，我们进行回答：



假立亦有二类别，相符事实与不符，

相符获得照了境，堪当相属另者非。

其实，别人对我们提出一些问题的时候，没有必要分析却分析很多，这不合理，这是一种愚者的行为。有些人提出的问题非常简单，如三宝是什么？然后你说：你是从胜义角度来讲三宝是什么呢？还是从世俗的角度来讲？或者，是从现相的角度来讲三宝是什么？还是从实相的角度来讲？没有必要这样复杂。如果别人问得比较简单：三宝是哪些？你就可以说“佛宝、法宝、僧宝”，这样就可以了。从多方面来进行分析，没有必要。但有些问题，当别人给我们提问或者辩驳的时候，应该要做分析；不分析，有些问题是说不清楚的。因此，我们在这里可以进行如下分析。

所谓相属实际上是假立的，这一点我们是承认的。但假立有两种：有一种是符合实际道理的假立，比如说柱子，它刹那刹那无常，人们通过各种因缘而制造（所作）的缘故，那么这三者有同性相属。这种同性相属，虽然是人们分别念假立的，但是这种假立符合实际道理。为什么这样说呢？因为，的的确确，柱子是刹那刹那无常的东西，它也是所作的东西，而且这两者在柱子的本体上是不可分割的。虽然它们之间的这种关系在外境当中不存在，只是心的一种假立，但这样的假立是符合外境的。

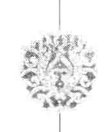
还有一种假立不符合实际道理。它是什么样的呢？比如说所谓的柱子，我们承许它是常有的，是非所作的；或者它是石女的儿子，它是瓶子的本体，它是其他麦克风的本体等等。在名言当中，这种假立也是不合理的。

既然假立分两种，一种假立符合事物的实际情况，而另一

种不符合，那我们所谓的同体相属，指的是哪一种呢？指的是前一者。也就是说，符合实际道理的这种关系称之为同体相属。这种同体相属，我们前面也再三再四地讲过，是怎样讲的呢？从事物本体的角度来讲，所作、无常、柱子三者，应该说互相毫无相干，没有任何关系；但是，凭我们分别念来进行判断的时候，它们之间有不可分割的一种关系，这就是人们通常所说的同性相属的概念，并加上了这样一种名称。这种命名，与我们把石女的儿子、兔角、柱子三者结合起来命名，完全不相同。如果这三者是同性相属，那即使在世间当中，这也是非常不合理的一种说法。

那符合实际道理和不符合实际道理的两种假立，分别有什么功过呢？符合实际道理的这种法，依靠它能获得照了境。什么意思呢？如我们说柱子是无常的，柱子是所作的，依靠这种概念和说法，实际上也能真正得到，柱子是无常和所作的这种本体。如果不符合实际道理，我们说柱子是石女的儿子，那依靠柱子能不能得到石女的儿子呢？或者依靠石女的儿子能不能得到柱子呢？绝对不可能的。因此，符合实际道理的这种途径，可以获得它的真正自相；而不符合实际道理的这种途径，根本不能得到所需求的事物自相。

我们学习因明，大家一定要了解，在本论当中，萨迦班智达完全总结了《因明七论》的所有要诀。昨前天有些道友给我这样说：请你老人家，一定要翻译全知麦彭仁波切的《释量论大疏》，我们大家都觉得，这部论典非常好。当然，肯定非常好。但我想，如果我们真的把《量理宝藏论》学得比较精通，那所有因明七论的窍诀，就已经基本上全部掌握了。因为，如果你完整地学习了《因明七论》以后就会知道，其中大多数的



内容，都已经包括在《量理宝藏论》当中了。因此，大家在学习的过程当中，不管是对论典，还是对作者，应该有一种不共的信心吧！作者本来是文殊菩萨的化身，我们通过学习这样的论典，也的的确确会感受到，文殊菩萨化身的称呼名副其实，应该会产生这种定解与信心的。

在这里，大家一定要知道，所作和无常在外境当中成立一体，但这种一体并不是说反体法，这个很重要。如果是反体法成为一体，那就不合理。然后，心中呈现的所作和无常，应该说是他体，但这种他体并不是实体法。如果按照因明前派的观点，就会认为：所作和无常在本体上是一体，是反体法的一体。但是，这种反体法以他体的方式，在事物的本体上存在是不可能的。从实体的角度来讲，它们是不可分割的；而反体的法，应该是可以分开的，一个法可以分很多，这就是遣余的特征。因此，你们这样的分法，只不过在分别念面前可以这样成立；而在外境的自相上，应该说是没有的。这样以后，我们就会深深地认识到：一品和二品里面，主要讲外境和心识；三品、四品、五品到现在的六品，在这几品之中，所讲的总相和别相也好，或者说能诠所诠，建立遣余，以及现在的相属，它们全部都离不开分别念。一旦离开了分别念，这些概念就不能成立。

因此，我们从这些内容上，应该深深地认识到：所谓的同性相属，在外境的本体上的的确确不存在；但是，我们的分别念进行假立的时候，有一个非常符合实际道理的同性相属。这就是将外境的自相和我们的分别念结合起来，也就是说，通过迷乱因的一番操作，然后才有这么一个概念。

在世间上，有一定哲学知识的人，他们对这样的关系几乎



不能明白；尤其是外道，像这样的秘诀，像这样殊胜的教言，他们根本不了解。这样以后，他们一辈子判断或者研究事物的关系，但是结果呢？根本得不出非常可靠的结论。

因此，我们越学习佛教的因明论典，应该越对本师释迦牟尼佛为主的整个佛教，生起不共的信心。因为，我们没有理由不生起信心。为什么呢？我们根本没有任何智慧来推翻佛教的教义。既然你不能推翻，而且佛教的所有说法有理有据，那你为什么不起信心？如果你对真理不重视，那是否就像以前的恶君一样，完全依靠权力来提高自已的威望呢？以前或者古代的时候，曾经有过这样的暴君，但我们是希求真理的人，既然希求真理，那不管是在外道当中，还是内教当中，只要有真理存在，我们就应随着真理而判断事物的真相。在这种情况下，我想凡是真正有智慧的人，对佛教的真理没有一个不生信心。当然，如果明明有真理，你还不承认，那这就是世间所谓的愚者。

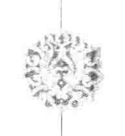
这是同性相属在外境当中存不存在的辩论。下面，讲遣除彼生相属在外境当中不存在不合理的辩论。

壬二、遣除连结彼生之诤：

若谓无则不生烟，若无彼者成无因，

若有彼者即已成，有实法之相属也。

对方提出问题的方式，基本上跟前面相同。他们是这样说的：烟和火之间，有没有一个无则不生的关系？如果没有无则不生的关系（若无彼者），那么烟已经成了无因而产生（成无因）；如果无因而产生，它随时随地都可以产生，或者说，烟不依靠任何因缘，它是自然而产生的，就像顺世外道所承认的



一样，成了这种过失。如果它们之间有一种无则不生的关系，火不存在，烟不存在，烟依靠火而产生，有了火，烟可以产生，那这就是有实法的相属，说明在外境当中确实存在相属（若有彼者即已成，有实法之相属也）。对方给我们提出了这样一个问题。

看起来这个问题比较尖锐。平时，你坐在草地上，或者坐在比较安静的地方，如果旁边来一个人问你：无则不生的关系在外境的事物上存不存在，你说不存在。那依靠火而产生烟的无则不生关系有没有？如果没有，那么烟已经无因而产生了；如果有，那这就是外境上真实存在的关系（相属）。这样的话，那你就：嗯，这个怎么回答啊？我忘了。我头痛，现在不行了，到时候我们再说吧。对了，今天是多少号啊？你不能马上转移话题，应该及时回答，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中讲的，像闪电似的，敏锐的智慧马上反应过来：这个问题在《量理宝藏论》里面是怎么讲的，在《释量论》当中是怎么讲的，在法称论师的《观相属论》当中是如是讲的。如果全部能讲出来，这才是智者。

在平时的分别念当中，我们大家都应该有这样的想法：哎！种子和苗芽之间，肯定有一种无则不生的关系。在分别念根本没有假立的时候，外境当中，实际上有这么一种关系。不仅仅是种子和苗芽，凡是因和果所摄的这些法，在外境事物的本体上，应该有一种无则不生的关系存在。很多人的分别念，或者平时我们的习惯，应该是这样的。但是，这只不过是我们的习惯，或者分别念的串习而已，实际上这种想法没有任何依靠处。

怎么没有依靠处呢？下面，萨迦班智达进行遮破：

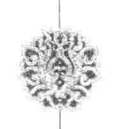
纵有外境之烟者，设若无火则不生，
然执前后而衔接，非分别念无法连。

颂词讲得很清楚，外境的烟，没有火的情况下，它不会产生。这么一个无则不生，应该是有的。因为，如果火没有，烟根本不可能产生。这一点，我们因明派也是承认的。这样一来，对方就认为：既然有无则不生，没有火烟不生，那这就是彼生相属。我们回答：这不叫彼生相属，因为彼生相属在外境当中不存在。怎么不存在呢？前面的火与后面的烟两者，有无则不生的关系，这是我们的分别念来进行假立、衔接的。没有分别念假立的情况下，尽管它们之间有无则不生，但是没有无则不生的关系。在这个问题上，大家一定要搞清楚。

我们在讲因明的时候，不像《中观六论》里面所讲的那样：因也不存在，果也不存在，因果的产生方式全部都不存在，一切万法皆空。没有以这种胜义的观察来进行推断，并没有这样。

我们在讲因明的时候，不管是烟和火，还是母亲与儿子，或者种子与苗芽，任何因和果所摄的这些事物，应该说因没有果不存在，这一点在外境当中也是可以承认的。但是，对于因和果之间的关系，我们在这一品当中则要着重遮破，即因和果的关系不存在。如果我们讲得比较深一点，前一段时间不是也讲了吗，因为因和果，一个是有实法的时候，另一个是无实法，所以，互相能依所依不合理。不仅是因和果之间的关系不存在，而且，因和果真实的能饶益和所饶益也不存在，应该可以这样讲。

那这样，有些人可能这样认为：《释量论》当中，专门讲了因和果的法相，能饶益是因的法相，所饶益是果的法相。既



然因和果之间，能饶益所饶益的关系不存在，那因果怎么成立呢？其实，因和果的这种关系应该是可以的，与自己分别念结合起来的情况下，能饶益所饶益的关系可以成立。如果没有与自己的分别念结合，虽然因缘具足的时候，确实果产生，但是真正互相饶益是不可能的。就像我们前文所讲的那样，因存在的时候，果还没有产生，是无实法；果出现的时候，它前面的因已经灭完了。前后代之间的帮助，也可以说明这个问题。我们这一代人活着的时候，要帮助下代没有降生的人，别人还没有产生，怎么帮助呢？然后，我们这一代算是果，前代人算是因，前代的人要帮助我们，也是不可能的。我们降生的时候，前代的人早就灭完了。所以因和果之间，如果我们详细分析，应该变成这样一种情况。

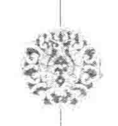
什么叫做相属呢？我们前面也讲了，某一个法不舍弃另一个法，就叫做相属。那这样，一个法是石女儿子一样的无实法，一个法是实有存在，那它们之间，有没有舍弃和不舍弃的关系呢？不可能有的。因此，从事物的本质上看，的的确确，所谓的相属是不存在的，相属全部是以分别念来进行假立的。那分别念假立，是不是像柱子与瓶子之间的关系，完全靠分别念来假立呢？并不是这样。的的确确，外境当中依靠因而产生果，因没有果不会产生，有这样一种状态。但如果说关系，那这肯定是我们用语言说的，用分别心想的。所以这样的情况，人们在立名的时候，就叫做因和果之间的彼生相属。但实际上，从事物的本质上来讲，这不叫关系。大家对这个道理一定要明白，如果没有明白，就会有一定的困难。

有人想：这种关系实际上是错误的，因为一个存在的时候，另一个不存在。那这样，怎么能叫因果呢？怎么能叫关系

呢？是，应该说从事物本质的角度来讲，这是一种错误；但是，从我们世间的传统来讲，这不叫错误，既可以叫因果，也可以叫关系。比如说按经部宗的观点，外境作为所缘缘，眼根作为增上缘，作意作为等无间缘，三者和合，最后产生了眼识，即眼识是依靠外境等因缘具足的情况而产生的。在名言当中，这叫做因果，也叫做相属（彼生相属）；与分别念相结合的时候，这可以叫相属，也叫做因果。从本质上找的时候，因存在的时候果没有，它们之间的真实关系是找不到的。

前面也再三讲了，通过学习因明，我们一定会深深认识到，人们经常认为的关系，实际上是不存在的。人们经常这样认为：这是依靠它而产生的。这在我们每一个人的相续当中，可谓根深蒂固。但是这些，我们不用胜义谛的观察，仅用名言的因明推理方式来进行观察，实际上也不存在。所以，学习因明也能了解万法唯心，很容易就能了解万法唯心的道理。如果分别念没有作怪，分别念没有进行操作，那外境当中的相违相属、总相别相等，全部不能成立。如果所有的名称、关系等都不成立，那我们人与人之间的关系、感情，也不会成立。我前一段时间也讲了，现在世间上的人们特别执著的，就是所谓的感情和人与人之间的关系。比如年轻人，就经常为感情困扰，或者领导与下属之间，也经常为关系而伤神。人们常常认为：我跟领导之间的关系好，我跟父母的关系不好等等。其实，所谓的关系只不过是一种概念而已。这种概念，除了我们的习惯和分别念以外，在实际当中，并没有一个真正实有的存在。

这样一说的时候，可能很多人都会想：啊！这是不可能的，关系的的确确是存在的。如果你说存在，那存在的依据必须给我找出来。它是外境当中存在，还是心识当中存在？如果



是外境当中存在，那人与人之间的关系，到底是以实体的方式存在，还是以虚体的方式存在？或者是以有情法的方式存在，还是以无情法的方式存在？这样一观察，始终得不到所谓的关系或感情，或者人与人之间的相违和相属。因此，我们学习因明的时候，也能了解到佛陀所说的万法唯心的甚深道理。

庚三（宣说建立相属之量）分三：一、建立法相；二、认识事相；三、确定此等之方式。

辛一（建立法相）分二：一、能立同性相属；二、能立彼生相属。

壬一（能立同性相属）分二：一、证成名言相属；二、证成义理相属。

癸一、证成名言相属：

什么是证成名言理呢？就是依靠三相齐全的推理，了知法相与名相之间是能立所立的关系。你们方便的时候，看一下《中观庄严论释》，前面已经讲了。意思就是说，法相和名相之间的能立所立关系，依靠三相齐全的方式来进行建立，这叫做证成名言理。意思就是说，这个同性相属，是依靠分别念的操作，或者依靠分别念执著的情况下而成立的，它的名言是成立的。如果它的名言不成立，那它就不是真正的因了。颂词是这样讲的：

法相名相之相属，以及总别之相属，

皆以错乱立一体，方得成立非其余。

别人如果问：同性相属的名言如果成立，那它是以证成名言量来成立，还是以证成义理量来成立？我们首先给他回答：应该是以证成名言来成立。为什么这么讲呢？因为，从名言的

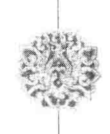


角度来讲，它们的同性相属应该是成立的。怎么成立呢？比如说法相和名相：项峰垂胡是黄牛的法相，那么我们说这个动物就应该是黄牛，因为它具足项峰垂胡之故。这是在用法相来建立名相，实际上，这是把事物的自相和别相混为一体的一种执著法。为什么呢？因为，最开始立名的时候，看见一个动物有项峰和垂胡，命名者说这叫做黄牛。后来，人们也把自相和总相误认为一体，凡是有了这种特点的动物，全部叫做黄牛。就像知言解义的众生，最开始的时候，人们叫做人，从此之后，知言解义成为人的法相。

法相和名相之间的这种关系，到底在外境当中存在还是不存在？我们可以说，外境当中不存在。为什么外境当中不存在呢？因为其中的名相，刚才所谓的黄牛或者人，实际上是不存在的，应该说是无中生有、虚无缥缈的，唯是分别念的一种假立罢了。除此之外，它并没有实相。如果没有实相，那我们说的，项峰是黄牛的法相，黄牛实际上是一种概念，这种概念没有自相，它与法相的结合，就像石女的儿子跟柱子之间的关系一样。所以，它只是一种名称，并不是实际当中存在的。因此，这叫做名言的证成量。

既然是名言证成量，那是不是完全成了假的呢？也并不完全是假的。的的确确，根据我们的习惯和传统，以项峰垂胡可以了知黄牛，这种情况是存在的。所以，我们这样的推理是正确的。

同样，总相与别相之间也是可以的。我们前面已经学过，总相具足一个反体，具足一个反体的瓶子或树木等是总相；别相是具足两个反体的柏树、金瓶、银瓶等，它是具足两个反体的法。实际上，具足两个反体的法与具足一个反体的法，它们



之间有关系，比如我前面的红色柱子是柱子。这一点，凭我们的习惯和名言也可以知道：哦！这个是柱子，这个红色的柱子是柱子。所以，它们之间有一种关系。但是，这种关系除了分别念以外，在事物的本体上不存在。为什么呢？红色的柱子倒是存在，但是柱子是总相，我们前面也讲了，总相是一种无实法；因此，它是柱子的这种概念，除了错乱的分别念以外，是没有实体的。

实际上，木头柱子与名称上的柱子，这两者之间的关系，以名言证成量可以成立。因此，同性相属的名言证成量，除了名言假立以外，是不实有的。但是，这种名言是符合实际道理的。在这个问题上，大家可能稍微要动一点脑筋。我们去年讲《中观庄严论》的时候，前面的颂词一直用名言证成量和义理证成量，判断了很长时间。总之，法相和名相、总相和别相，它们之间的关系在分别念面前可以成立；但在实际的本体上，它们的关系是不成立的。在分别念面前，它们也有一种同体关系。

癸二（证成义理相属）分二：一、运用因；二、遣除彼不定。

子一、运用因：

谓凡有彼灭如瓶，声亦有即自性因。

这个推理也非常重要。因为，我们要知道瓶子、无常、存在三者是一个本体，那就必须通过比量来了知。比量有相似比量和真实比量。相似比量在这里不能用，一定要用真实比量。真实比量有三种因：果因、自性因和不可得因。当然，我们讲第十品的时候，会对大家广说；还有，讲《因类学》的时候，

再给大家讲一下这些推理。

我们刚才说，从名称上应该叫做同性相属，这是成立的。这是由前面的推理来进行说明的，比如说前面这个动物可以叫做黄牛，因为它具足项峰垂胡之故。项峰垂胡跟黄牛有一种同性相属的关系，所以这个名称成立。

那现在，义理成不成立呢？义理也成立。怎么成立呢？颂词说：凡是有（存在）的东西，必定是无常（毁灭）的，就像瓶子一样。我们发出来的声音也是如此，这就是自性因。从字面上解释，颂词的意思就是如此。

这里的推法，跟我们平时的推法有点不相同，因为欲知法摆在后面。平时我们是这样说的：声音，它是无常，因为是所作之故，如同瓶子。但是，这里用的方式有点不同。按平时的习惯，这个推理可以这样说：声音，它是毁灭性或者无常的，因为它是存在之故，如同瓶子。那这样，声音是这里的欲知事，毁灭是立宗，存在是因，如同瓶子是比喻，是这样的一种推理方法。

首先，我们要知道，这是一种什么样的推理呢？这是自性因。所谓自性因，就是它的因和立宗之间，有一种同性相属的关系。这个自性因可以分两种：一个是观待自性因，一个是清净自性因。

观待自性因，比如我们说：柱子是无常，它是所作之故，如同瓶子。所作的话，就是说由某人造作的，它需要观待其他的作者，所以叫做观待自性因。也就是说，因需要观待一个东西。观待什么呢？因为柱子是所作，那是谁做的呢？就是木匠做的。瓶子是谁做的呢？陶师做的。需要观待其他的作者，这叫做观待自性因。



清净自性因，它的因不观待其他的法。这里的推理就是清净自性因：声音是无常，存在之故，如同瓶子。存在的话，谁令它存在的？没有这种说法吧！为什么存在？当然，以因缘而存在，这种倒有。但是，跟所作有点不同，所作有其他专门的作者；而存在，除了声音以外，没有别的专门存在者，所以叫做自性因。这两者之间有一点点差别，我们讲《因类学》的时候，再给大家作介绍。

在这里，应主要知道的是什么呢？就是声音、无常、存在三者是同性相属。平时我们没有用过这种推理吧！现在用了，存在之故，这里专门用存在作为因。有人想：存在之故，怎么会是一种真正的推理呢？其实，在印度的梵语当中，存在就是“巴瓦”。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，对“巴瓦”分析得非常细致：所谓巴瓦，实际上有实物、有实法、实体、存在的意思，从印度梵语来讲，“巴瓦”有这四种意思。但许多译师翻译的时候，把它翻译成“存在”。这里的推理，如果用另一个意思来说：声音是无常的，它是有实法之故。这样说也没有什么不可以，但是这里并没有用，而用了“存在”。

有些人可能这样认为，是存在怎么会是无常啊？可能会产生这样一种怀疑。但是，只要是存在，必定是无常的，它们之间有一种同品的关系。存在必定是无常的，无常必定是存在的，无常与存在，它们之间应该有这样一个关系。反之，不是无常，它就不会存在；不是存在，它不会无常。它们的同品和异品之间，有这样一种关系。

关于这个问题，在《量理宝藏论自释》当中，也讲到了因明前派的不同观点。因明前派说，不仅有实法存在，而且无实法也以无实法的方式存在。萨迦班智达在《自释》里面加以驳

斥：你们这种说法不合理。如果有实法存在，有实法刹那刹那灭尽，它是以一种自相起作用的方式存在。而你们认为无实法存在，那它到底以什么样的方式存在？存在的理由根本找不到。如果找不到，那你们为什么还要说无实法存在。很明显，你们因明前派的论师，在故意玷污法称论师究竟甚深的密意，你们心里面到底入了什么东西啊？萨迦班智达批评他们心里入了什么东西，是不是着魔了？可能萨迦班智达心里这样说，但字句上不是特别明显。

其实，不仅是因明前派，因明后派的有些论师对这个观点是有所辩论的。他们认为，存在不一定是无常的；或者，不仅实物存在，而且无实法也存在。听说萨迦班智达当国师的时候，在前往汉地的路途当中，也遇到一些因明学者，他们向萨迦班智达提问，你说：凡是存在的东西，就是灭亡的，犹如瓶子，声音存在也是自性因。那它到底怎么成立？这样的推理怎么会是正确的呢？实际上，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，再三地说了：这种推理是非常正确的。而且，依靠这种推理能了知一切万法无常，是无常的话，它马上会毁灭的。

因此，我们平时可以这样讲，你这位道友肯定是无常的，因为你存在之故。存在，肯定是无常的。这样以后，我们相续当中的一些常有执著，就很容易被推翻。否则，就像世间人一样，好像自己只要存在永远都不会死，这种概念非常强。所以，我们以后可以这样讲：凡是存在肯定是无常的，就像瓶子一样。总之，凡是无常肯定是存在的，或者，存在的东西肯定是无常的，这两者之间有同性的关系。

从颂词意义来讲，同品相属不仅在名言上成立，而且意义上也是完全成立的。现在，大家要了解的是什么呢？就是无



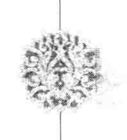
常、存在、声音三者的关系，它们是同性相属。既然是同性相属，那无常就是存在，存在就是无常，也就是声音。虽然它们在分别念当中可以分开，但实际上，无常就是存在，存在就是声音，有这么一个关系。这种推理不仅适用于瓶子、柱子等无情法，包括人也可使用，如：现在的传法者——我肯定会死的，肯定是无常的，因为我现在在这里存在，就像你这样。这样推的时候，没有一个人会说，你的推理是错的。因为，这个东西虽然存在，但并不是无常，这样的说法是没有的。

为什么这里以存在作为因而进行推理呢？这在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中也讲到了。如果我们没有用存在，而用所作之故，那对方外道会认为，他们的神我、他们的自在天不是所作，而是自然存在的，自然的东西不一定无常。如果我们说，一切万法是无常的，因为所作之故。但对方不承认所作，那他们就会认为：我们的大自在天、我们的神我根本不是所作的，他们是自然出现的，除了他们以外，其余的有实法才是无常。如果我们这种推理在对方面前成立：存在的东西，就是无常的；那常我与大自在天肯定是存在的，既然存在，他们肯定会死亡，肯定会无常。最后，对方不得不承认这个推理。法称论师为什么用存在作为自性因，其原因就在这里。

在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，还有一组辩论，对方认为：心和事物的最后刹那，因为不能起作用的缘故，它们成了无实法。对于这种辩论，我们可以这样回答：实际上，只不过这些法因缘不具足而已，如果在因缘具足的情况下，还是可以起作用的，所以这种过失不存在。讲义当中的辩论，可以这样来理解。

这个问题倒不是特别重要。最关键的问题，今天大家一定

要知道，只要是存在的，肯定是无常的。下课回去以后，你们可以这样想：今天我坐在这个屋子里面之故，所以我是存在的，那我肯定会死。这种推理成不成立呢？如果你觉得有不遍的过失，我们明后天还继续讲这个问题，那到时再进行论证。其实，这种推理是成立的，并没有不遍的过失。



Chapter 34

下面，我们学习《量理宝藏论》中的第六品观相属。相属品当中，现在讲证成义理相属中的第二个科判——遣除彼不定。

子二（遣除彼不定）分三：一、无观待因；二、有害因；三、彼二因之必要。

丑一（无观待因）分二：一、真实无观待因；二、遣诤。

寅一、真实无观待因：

昨天，我们在前面曾说过：凡是存在的东西，必定是毁灭的，就像瓶子一样，声音也是如此。讲这个推理的时候，有些人认为：这种推理不一定正确，因为三相不齐全，或者属不定的因或不成的因等等。

首先我们说，这是以无观待因来成立的。在因明当中，无观待因是非常重要的一种推理。我们以前学习中观及其他论典的时候，经常遇到以无观待因来论证，或者以有害因来进行论证的情况。所以，我们遇到这种推理的时候，应该首先搞清楚，什么是无观待因。其实，如果懂得了无观待因，那就能了知一切万法无常，无常的道理会很容易明白。无常的道理，虽然佛陀在佛经中讲得非常明显，但是佛经中的道理，有什么样的理证来进行论证呢？这个时候，通过无观待因，自相续当中

可以生起一切万法无常的定解，也即我们可以通过无观待因来了知万法无常，所以这有非常大的作用。

这里，颂词当中这样讲的：

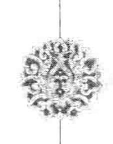
已生之法决定灭，无需其余之灭因。

我们可以建立这样的论式：凡是存在的万法，它决定会灭，因为不需要其他的灭因。

如果现有存在的万法当中，个别是灭的，个别是不灭的，那不灭的现象也会有，但实际上并不是这样的。不管是我们眼睛看见的东西也好，或者心里所想的东西，或者说轮涅所摄的一切万法，此中即使有胜过涅槃之法，它也是如幻如梦，也是显而无自性的。因此，轮涅所摄的全部会灭。

只要存在，一定会灭的。为什么一定灭呢？因为它不需要其他的因。如果需要其他的因，恐怕很有可能：灭因没有遇到它，或者灭因接触到它之前，它一直存在；或者灭因没有碰上它，它永远都存在下去。但万法并不是这样，而决定是，只要它存在就会灭的。就像我们向空中射箭，不管怎么样，箭也会落下来。它落下的原因是什么呢？通过射箭者及弓的力量，只要它一上去，那就不用其他的东西使它掉下来，它自己马上要坠下来的。同样的道理，一切万法，不管柱子、瓶子等，只要产生，只要存在，它的本体就是刹那性的，就是灭亡性的，不需要其他任何东西把它摧毁之后才灭亡。所以，我们首先要明白，不需要其他的因来摧毁。

当然，对这个问题还是有一些辩论。我们刚才说：一切万法一定会灭的，因为不需要观待其他的灭因之故。有人认为，这种推理不正确。理由呢？有些说不成立，有些说不一定，下面就遣除这些诤论。



寅二（遣诤）分三：一、遣此因不成之过；二、遣此因不定之过；三、遣太过。

卯一、遣此因不成之过：

谓灭观待他因故，此无观待不成立。

对方说：这个灭法，实际上要观待其他的因。当然，有个别的法不需要观待其他的因，像天空中的云、闪电，还有瀑布等。世间当中，这些快速灭亡的东西，它们刹那生起的瞬间，自己都会灭亡的。它们应该不需要其他的灭因，因为起现之后就马上灭了。但是，有一部分不一定是自己灭的，它们必须依靠其他的法来进行摧毁。比如说，树木是依靠火的焚烧才灭亡的；又比如瓶子，首先陶师做，做完了以后，中间有一段安住的过程，最后，因铁锤或其他东西的摧毁才灭亡；还有牦牛，它也有开始的出生和中间的存在阶段，后来屠夫才把它杀了。所以，有些法有产生、存在和最后灭亡的过程，当它没有遇到灭因之前，它一直是存在的。这就是世间当中，从来没有学过无常观念的人的看法。

有些世间人，他们始终都这样认为："我去年过这条河，明年还会过这条河。"或"我去年来的时候，就是这一条路。"或者"我去年也来了，当时也过这座桥；那明年也……"他们一直把这种相同的相续，执著为一体。世间当中，大多数人都有这样的观念。但实际上，这种说法是不合理的。

他们认为：灭因没有出现之前，有些事物是不会灭的。因此，你们说不观待而灭亡，这种推理不正确。

可能我们有些人也会觉得：哎，他们的话的确是有点道理啊！有些法虽然很快灭了，但是有些法，它的灭因没有出现之前，一直是存在的。那这样，是不是有些人一下子就灭了，而

有些人要遇到违缘的时候才会灭亡？会不会这样呢？有这样的疑问。

下面，萨迦班智达进行回答：

所毁灭事有实法，灭法无实此二者，

皆牵涉灭之名义，然二者悉无需因。

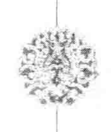
下面，作者对他们进行回答。

你们刚才所说的灭法，应该有两种。哪两种呢？一个是所毁灭的法，比如说瓶子、树木，或者我刚才所讲的牦牛等等。这些法是即将要毁灭的法，就是所毁灭的有实法是一种。还有一种，瓶子已经摧毁完了，牦牛已经死完了，柴已经变成灰了，都没有了，这些是已经不存在的灭法，这是第二种。总之，所谓的灭法有两种，所毁灭的灭法和已经毁灭的灭法。这两种灭法都涉及灭法的名和意义，都有灭法的名称。世间的人们都经常这样称谓：所毁灭的柱子、所毁灭的树木等。还没有灭完的有实法也有一种灭法的概念；然后，已经灭完的法，已经毁灭的柱子，已经杀完了的牦牛等等，它们也有灭法的概念。因此，灭法有两种。

如果我们用智慧来详细观察，其实，这两种灭法都不需要其他的因。不管是有实法的灭法也好，或者是无实法的灭法，这两者都不需要依靠其他的法来毁灭，都不需要灭因。

这个偈颂的推理，有时候说产生，有时候说灭。刚开始的时候，这个道理可能有点搞不明白，会有这种感觉。如果你反反复复多看几遍，心里面再进行观察思维，就不会很困难。

刚才所毁灭的有实法的灭法，还有已经毁灭完了的无实法的灭法，它们怎么都不需要其他毁灭的因呢？下面讲这个问题：



瓶灭无实不待因，有实自成何需因？

首先，瓶子的灭法如果是无实法，那无实法根本不需要观待其他的毁灭瓶子的因。比如说，瓶子的灭法需不需要其他的铁锤等灭因呢？根本不需要。为什么不需要呢？因为，你不是说瓶子的灭法是无实法的灭法嘛，如果是无实法的灭法，无实法跟石女的儿子、兔角、龟毛等没有任何差别，它们的本体依靠另一个法能不能产生呢？不可能的。瓶子的灭法如果是无实法，而且这种无实法是由其他的铁锤等来摧毁瓶子，然后才产生，那这是不可能的。为什么呢？我们前面已经讲了，无实法实际上没有本体，任何一个因不可能让它产生，也就是说，任何一个因也不能产生无实法。如果可以，那石女的儿子在因缘具足的时候，就可以起现了。等等，有许多过失。所以，如果你说这个灭法是无实法的灭法，那依靠任何一个因不可能产生的。总之，你们不能承认，这种灭法是无实法的灭法。

如果反过来说，刚才的灭法是有实法的灭法，那它要么是自体的有实法，要么是他体的有实法，除了这两者以外，有实法不可能容有。这样一来，刚才瓶子的灭法是不是瓶子自体呢？如果是瓶子自体，即瓶子自体是灭法，那灭因自然而存在，不需要其他的灭因，这就是"有实自成何需因？"如果这个灭法是有实法，且与瓶子自体无二无别，那瓶子自体成立的时候，它的灭法也已经成立。那这样，除了瓶子以外其他的铁锤或者说其他的兵器等，就根本不需要，即不再需要其他的灭因。

如果你们认为是第二种，也就是说，是瓶子以外的，其他一种有实法的灭法：

他因所作彼不灭，

如果是其他的灭法，尽管它是依因所造，但瓶子自己的本体就永远不会灭亡。为什么呢？这个灭法跟瓶子的本体是他体的缘故。虽然瓶子以外的他体已经灭了，但是，瓶子它自己的本体，却变成了恒常不变的东西。这样一来，那就有瓶子永远不灭的过失。这一点，对方也是不敢承认的。

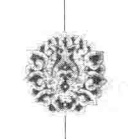
是故成立灭无因。

我们通过这种观察方法，得出了这样的结论：瓶子不需要观待任何其他东西来进行摧毁，不需要观待其他灭因，它自己也会灭亡的。

刚才前面的推理有两种，平时有些道理稍微重复一下应该可以了知：首先你们说，这个灭法，有实法也有灭法，无实法也有灭法，两种概念都有。但是，你们在这里所说的，到底是无实还是有实？如果说无实，那无实法不可能由因缘而产生，这种灭法不成立。如果说是有实，那有实法除了自体的有实和他体的有实以外，没有另外的存在。那这样，自体的灭法不需要观待其他的因，直接已经灭完了。而他体的灭法是不能承认的。如果承认，虽然他体的灭法已经成立，但是瓶子自己的本体，就永远也不会灭了，有这个过失。

这种推理方法非常尖锐。依靠这种推理，我们对任何一个法进行观察的时候，完全能了知，一切万法的的确确无常，是毁灭的本体。

《释量论》当中，有树木和火的观察方式来进行分析。比如说，树木的灭法跟树木是一体还是他体？如果是一体，树木自然而然会灭的，因为跟灭法一体的缘故；如果灭法跟树木是他体，那虽然他体的灭法已经灭了，但有树木永远不灭的过失。所以也不合理的，也可以这样来推理。还有一种推理，树



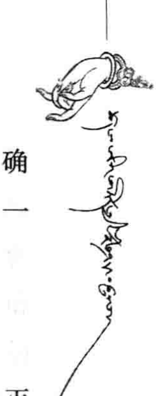
木的本体是无常还是常有？如果是无常，不用其他的灭因，它自己的本体是无常的缘故。如果是常有，那虽然遇到了其他灭因，像铁锤等，但是瓶子的本体永远也不能灭，因为它是常有的缘故。

有些人可能这样认为，在《量理宝藏论自释》当中，也列举了这样的观点：如果用铁锤把瓶子摧毁成一片一片的碎片，这就是毁灭瓶子。比如灯火，它燃烧灯芯的同时，能遣除一些黑暗，一个灯火可以做两个事情。同样的道理，铁锤摧毁瓶子的同时，可以产生瓶子的碎片，一个铁锤可以做两件事情。

这种说法是不合理的。这跟灯火的比喻完全是不相同的。虽然灯火对两个法起作用，一个是灯芯毁灭，一个是黑暗遣除，从反体的角度来说，两个灭法可以产生。但是，所谓摧毁瓶子，只不过是原来的整体不存在，这一点我们也可以承认。但是，所谓的灭法并不是这样的。瓶子的整体本来都是不成立的，你怎么能说它有毁灭呢？不可能有的。按你们的观点，如果一个法把一个东西毁灭，然后另一个东西产生，这个叫做毁灭的话；那么陶师也成了摧毁泥土者，而不会成为造瓦罐者。

世间很多人都认为：瓶子是依靠铁锤来打烂、摧毁的。但这是由于人们没有分清近取因和俱有缘之间的关系而导致的。瓶子毁灭的近取因，是刹那刹那毁灭的本性；我们面前的粗大部分，是依靠俱有缘——铁锤而变成碎片的。不管人们所说的，用火来烧木材也好，或屠夫把牦牛杀了等，这些都与俱有缘有关。本来，它们都是刹那刹那无常的本性，一刹那一刹那都是无常的，但我们面前的粗大现象——原来的形状，是以它的俱有缘来改变的，应该这样来理解。

这个道理，我们下面也会详细地分析。如果你通达这个道



理，应该说从理证就可完全知道（不说教证），一切万法的确是无常的。自己也好，他众也好，所有里里外外的法，没有一个恒常不变的。

下面对这个问题再进行分析：

谓灭无实因所作，若尔自成无观待。

“谓灭无实因所作”，对方一直这样认为：刚才瓶子的灭法，是通过因缘而造成的。比如瓶子最后已经灭了，它是旁边的人用铁锤来摧毁的，那瓶子的灭法，实际上是依靠其他的因缘造成的，而且这个灭法是无实法。

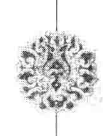
“若尔自成无观待”，如果对方这样认为，那对我们来讲，这应该是一个很好的消息。为什么呢？因为我们一直在说，不用观待其他的因，无观待而灭的。而你们刚才说，灭法依靠因缘而产生，既然依靠因缘而产生，那对我们的观点，应该有个更好的解释。也就是说，间接地，自然而然地成立了无观待因。

为什么呢？有这样一个原因：

无实法由因所造，及因何者皆未作，

彼二意义实相同，如见无与无所见。

这个颂词比较好解释。怎么会说对我们的无观待因是更好的证实呢？原因是这样的：因为，无实法用因缘来造和因缘什么都没有造，这两个意思完全相同。比如我们说石女的儿子是依靠因缘而造的，以及因缘什么东西都没有做，实际上这两个内容一样。就像世间当中人们认为，我看见虚空和我什么都没有看见，这两个内容完全是一样的。因为你说看见虚空，其实什么东西都没有看见，这叫做看见虚空。什么东西都没有看见，这就是看见虚空的一种标志。或者说，我心里什么都没有



观想，什么都没有作意，无观想无作意，这两个完全相同。因此，灭法依靠因缘而产生的说法，已经间接成立了无观待因。为什么呢？因为刚才前面已经讲了，无实法是依靠因缘而产生和因缘法什么都没有产生，这两者完全相同。因此，你们这种说法根本不能成立你们自己的观点。

这以上，对方说我们的无观待因不成立。怎么不成立呢？根本没有不成立的过失，无观待因是完全成立的，就这样给对方作了回答。

下面讲遣除不定的过失。我们说，一切万法都是无常的，不观待故。有些人认为：这是不遍的，这是不一定的，有些还是需要观待的。所以，下面讲没有不定的过失。

卯二、遣此因不定之过：

谓聚齐全然如芽，此无观待不一定。

此等聚合皆变迁，观待之故非不定。

对方有些论师这样认为：你们刚才认为，一切万法都是毁灭的，因为不观待故，这种说法是不一定的。为什么不一定呢？世间当中有许许多多，虽然因缘已经聚合，但是并没有产生新的事物，这是有目共睹的。

我们刚才讲，万法必定会毁灭，因为不观待故。对方给我们提出来的比喻却是，虽然因缘全部具足，但不一定产生。我们要论证的是，必定会毁灭，不观待而毁灭。然后他们说，不观待不会产生，比如：近取因的种子，还有俱有缘的地、水、火、风等全部已经集聚了，但是，不观待其他的因也不会长出苗芽。就是世间当中，这也完全成立，所以还是要观待。虽然所有因缘全部具足，但是，长出苗芽还有一定困难。因此，柱

子虽然是存在的，但它不一定是毁灭的。对方从这方面来给我们论证。

“此等聚合皆变迁，观待之故”。刚才，地水火风等因缘虽然全部具足，但是还要观待变迁，观待时间。比如，种子已经在春天种下去了，所有因缘没有不齐全的，但是第二刹那的时候，并不能马上生出苗芽，这说明还需要观待时间。其实，这个观点我们也承认，但对方却以此说：你们的不观待不合理。然后我们说，以这种比喻来推翻不观待，实际上是不成立的。为什么呢？虽然因缘全部都已经集聚，但是还要观待观待时间。没有经历一段时间，没有到时机成熟的时候，种子是不会发芽的。这说明，还需要观待时间，我们也如此承许。因此，你们给我们举出来的例子，根本不能成立。“观待之故非不定”，所以，我们这种推理并非不定，我们的推理完全合理。

对方又找出一个借口，既然你们已经说要观待时间，那就很好：

谓所作亦观待时。

对方说：对！你们已经说要观待时间，种子为什么不能马上发芽呢？要观待时间。同样的道理，瓶子不一定刹那刹那无常，它必须观待时间。比如说这个瓶子寿命有一百天，由工厂制造出来以后，从第一天开始一直到一百天，一百天之前还没有到时间，到了一百天的时候，就像种子要到春天才发芽一样，瓶子才可以毁灭。因此，一切万法——瓶子、柱子等所作的法，它们的毁灭必须观待时间。就像你们前面讲的，种子不能马上发芽，要观待一段时间一样。这样一来，无观待之故的推理就有不遍的过失。有些可能不观待而灭，但是有些，像世间当中的瓶子等，它们必须到了灭因出现才会灭的，或者说，



到了时间才会灭的，不到时间是不会灭的。对方提出这样一个问题。

下面，我们给他们再进行回答。这个回答，实际上是不观待因当中的，最主要、最尖锐、最犀利的一个理证，大家千万不能忘。平时我们很多人的相续当中，就像我们刚才所讲那样：一个人活在世间的时候，是不会灭的，只有到了灭因出现的时候才会毁灭。任何一个东西都有形成、存在、毁灭的过程。我们要把这样的邪知邪见彻底摧毁，必须要运用这种推理。在弥勒菩萨的《经庄严论》中，对这种推理有非常广的论述。当然，我已经十多年没有闻思这部论典了，可能记得不是很清楚，但记得在《经庄严论》里面，理证是非常广的。我们在座的各位应该记得清楚吧。在《量理宝藏论自释》里面，也用了一点点，用得不多。还有《中观庄严论释》，不观待因也讲得比较清楚。

下面，我们进行回答：

若观待时所作变，则成毁灭无观待，

不变如前无损住。

这是很好的一种推理。这种推理在全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》、《智者入门论》当中，也以其他的比喻宣说过。

我们这样回答对方，如果观待时间，那请问：所作的毁灭时间还没有出现之前，它会不会灭？或者说，你们认为这个瓶子可以住留一百天，到了最后一天它才毁灭，在这之前，它一直存在，因为时间还没有成熟的缘故。如果你们这样认为，那我问你：这个瓶子从形成的那一天开始，到最后毁灭的第一百天之间，它自己的本体有没有毁灭，有没有变化？如果你说，从第一天到九十九天之间，这个瓶子的本体没有变化，那这有

很大的过失。《中观庄严论释》当中也讲过这个推理。有什么样的过失呢？就像第一天的瓶子能住九十九天一样，到了最后九十九天的时候，这个瓶子还可以留住九十九天。为什么呢？因为，第九十九天的瓶子与还可以留住九十九天的瓶子是一体之故；或者说，第九十九天的瓶子与第一天的瓶子是无二无别的缘故。而你们承认瓶子的寿命只有一百天的时间，但是按你们的观点，瓶子的寿命变成两个九十九天了。所以，你们不能这样承认。

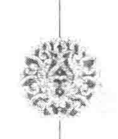
我们还可以进一步地问：两个九十九天的最后那个瓶子，跟第一天瓶子的本体是一体还是他体，或者有变化还是没有变化？如果是没有变化的一体，那一直这样推下去，瓶子永远也不会有毁灭的时候，这是一个太过。

还有一种太过，这个瓶子永远不可能住到九十九天；或者最后一天的瓶子，在第一天或这一个刹那间马上会毁灭的。因为第一天的瓶子与九十九天的瓶子无二无别的缘故。

当然，我们这里是以天数来算的。其实，我们也可以缩短为小时，或者一刹那一刹那。这样进行推理，瓶子乃至一切万法，要么永远恒常，要么永远不能安住，有这种过失。

世间上的人们都这样认为：任何一个法，从产生、存在一直到毁灭之前，它是不变的东西，一直是存在的。但这种说法完全不合理。如果合理，那这种法会在一刹那间马上毁灭，如此，我们的不观待因就可以很顺利地成立了。如果你说永远恒常，那世间当中哪里有这样的常法？谁也举不出来这样的例子。

因此我想，通过这种方式进行观察，我们就会完全明白，一切万法就像佛陀在佛经中所说的那样："诸法因缘生，诸法



因缘灭”、“诸行无常，是生灭法”。昨天，我们刚刚讲了一些佛陀的教言。的确是这样，一切万法正因为是因缘而产生的缘故，它的产生就是灭亡，没有安住的阶段。只不过我们有一种相续相同的染污，有了这样的染污，就不知道每一个法刹那刹那都在改变。

第二品当中，在讲到有关现量的时候也讲过，凡夫人有一种毛病，不要说刹那刹那的无常，一般来讲，就是一年一年的改变好像也看不出来。比如这里好多道友，实际上一两年中肯定有很大的改变，但是我们看不出来：这个人去年也是这样，今年也是这样，好像没有老。所以，不要说刹那刹那的东西，就是三百六十天当中的改变，我们凡夫的眼睛也不一定看得准。有时候，虽然过了十几年，但还反而觉得这个人是不是更年轻了，有这种毛病。但这是不可能的，就像河水不可能倒流一样。所以我们凡夫人，真正的真相，眼睛看也看不清楚，心里想也想不清楚。本来没有毛病的，反而认为这个也有毛病，那个也有毛病；而真的有毛病的，自己倒看不出来：啊！这个挺好，那个也很好。全部是颠倒的分别念，这就是凡夫人具有的一种特征。因此，我们为什么经常说，自己的意识不可靠，包括眼耳鼻舌身，全部不可靠，原因就是这样的。佛陀为什么在《三摩地王经》中一直这样强调，其原因就在这里。所以，一切万法一定是无常的。

下面，颂词当中是这样讲的：

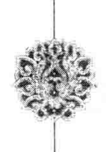
谓聚无变之一体，是故此因不成立。

对方进一步说，由于田地、种子等因缘在第一刹那具足，然后一直到生果之前的最后刹那，一个法一成不变，一直不灭。所以你们前面讲的，不观待而马上毁灭的说法不成立。

对方的这种说法，以刚才的推理来进行论证，很容易推翻。

聚合犹如后萌生，一体之故初应成。

这种观点不合理。就像聚合以后到最后末尾的刹那一样，这两者之间如果是一体，那么最开始的时候，也应该发出苗芽。为什么这么讲呢？比如说，种子与地水火风大概在春天三月份的时候集聚，过了一个月以后，就开始出现苗芽。如果你们承认，在这个期间一直不改变，那有很大的过失，就与我们刚才推出的过失一模一样。这样一来，在种下庄稼、播下种子的三月，也应该马上发出苗芽。本来是过了一个月以后才发出苗芽的，但你承认前后之间聚合的因缘本体是一体，本体没有改变，那就成立在播种的时候长出苗芽。比如一个人怀孕，胎儿住胎九个月，如果你说胎儿在这个时间当中不会改变，那刚怀孕那天怀着的，应该是九个月后生下的孩子，并且，在那一天也应该生出来。为什么呢？因为本体是一体之故。以这种推理方式来进行论证，即可遮破对方的观点。



Chapter 35

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》当中的不观待因。前面讲得比较清楚：一切万法当它生起的刹那，必定是灭亡的，灭亡根本不需要其他的因，这是主要的原则。我们平时学习中观或学习其他论典的时候，经常用无观待因，在用它来进行抉择的时候，大家一定要想得起这个推理。

那么，这个推理成不成立呢？应该是成立的。这种定义成立的原因，前面已经讲了。如果我们这种推理是一个相似推理，那它会具足不成的过失、不定的过失、相违的过失。在相违过失方面，对方也说不出什么理由，所以他们没有说。不成的过失也是不存在的，这个问题已经讲完了。不定的过失也是没有的，原因正在阐述之中。

昨天已经说了，有些人认为：它的因缘在事物刚开始集聚的过程当中就存在，从集聚完到末尾产生，在这之间是一个本体。这种说法是不合理的。为什么呢？如果合理，那刚开始集聚的时候，为什么不发芽？为什么不产生？最开始的时候应该可以产生，因为，它与最后能产生的因的本体无二无别之故。前面讲了这么一个推理，今天再继续抉择，对方这样认为的：

谓纵一体有障碍，是故生芽不决定。

对方对我们提出的问题进行回答，虽然前后两者是一个本体，但没有你们说的过失。为什么呢？比如我在三月份播下青稞的种子，到了六月份它才开始发芽，很明显，刚播下的种子

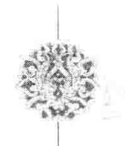
和最后发芽的种子是一个种子，前后并没有什么改变。为什么在刚播下去的那一天不发芽呢？因为它当时发芽有一定的障碍，而三个月之后，它能发芽的原因是那个时候没有障碍，二者存在“有障碍”和“没有障碍”的差别。因此，刚开始的时候不会产生，不产生的原因是“有障碍”。所以，刚开始就能产生苗芽是不决定的。对方给我们提出了这样一个问题。

世间人可能是这样认为的，尤其是没有学过宗派或没有学过因明的人。你到农田里去问一问农夫：“你种下来的种子是什么种子？”他说：“这是青稞的种子、麦子的种子……”“你下种以后，它们到夏天就开始发芽，这之间的种子是不是一个啊？”“是是是！是一个。”这些农夫肯定认为，发芽的种子就是原来播下去的种子，我们有时候也认为是一个东西，但实际上，不能成为一个东西。当然，从不严格的角度来讲，或者从相续以及世间人们的称呼来讲，也可以叫做一个东西。原来在家时候的我，现在出家时候的我，实际上是两个人，从严格的角度来讲不是一个人。如果是一个，那就要承受我们向对方发出的太过。如果前后我的本体是一体，那现在出家的我就变成没有出家那样，成了在家的身体；或者，原来在家的身体也成了未来出家的身体等等，有这些过失。

相续的推理比较容易，凡是对因明和中观稍微学过一点的人，都会明白。这个推法不是特别困难。

有障无障异体故，虽许一体已成二。

你们说，刚播下去的种子有障碍，最后发芽阶段的种子没有障碍。这样一来，你们已经承认了两种本体，有障碍的本体和没有障碍的本体。而且这两种本体应该是他体的，并不是一体的。如果你们说是一体，那就与前面发的太过一样，会有这



个过失：三个月前种下的种子，也应该发芽。为什么呢？它与三个月之后的种子是一体之故。这样来进行推断，对方肯定会哑口无言，没办法回答。因为有障和无障两个本体，本来就不是一体的缘故，所以你们对方虽然承认，这两个阶段是一体，但实际上，按照我们因明来进行推断的时候，就变成了两体。因此，千万不能承认有障无障是一体。

这也间接说明了，对方所承认的，一个事物没有遇到灭因之前它一直存在，这种观念或说法完全是错误的，没有任何立足之地。通过这种不观待因来进行驳斥，就完全能推翻对方的观点。

这以上，意义上的不观待因已经说明了。下面，从名称上或者从名言上，与对方也有一些辩驳。

谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，

然由稻芽不出生，是故此因不一定。

这里，对方又提出了另外一个问题。对方的观点是什么呢？他们认为：如果你们认为，任何一个事物，它在毁灭的时候不需要观待，那么当它产生的时候，也应该不观待，因为这两者完全相同。也就是说，如果瓶子、树木等的毁灭不观待铁锤等任何因，那任何一个东西，它在产生的时候，也应该不观待其他的因。但是，这一点也有成立的地方，也有不成立的地方。意思就是说，你们因明派所承认的不观待因不成立。为什么？灭的时候的不观待因不成立。为什么？生的时候的不观待因不成立。

下面，对方举出一个例子来进行说明。是怎么说的呢？他们说了两种情况。第一种情况："谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待。"比如青稞的种子、水分、肥料、田地等因缘聚合的



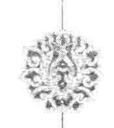
时候，不用观待其他的稻芽或者稻的种子等，这些方面不需要观待其他的因。从这个角度来讲，我们可以给它用上不观待因。（这里，大家还是要思维一下，没有思维，恐怕不一定懂。）意思就是说，青稞依靠它的种子而产生它的苗芽，对其他的玉米、稻子等不观待，从这个角度来讲，不观待因成立。当它产生的时候，不观待因在它的身上可以体现，这一点是成立的。但是，另一种情况不成立。“然由稻芽不出生，”但是，从青稞不能产生稻芽这个角度来讲，因为青稞种子当中，根本不可能产生稻芽，它的出生还是要观待的，所以不观待因对它来讲不成立。“是故此因不一定”，所以，这种推理不一定成立。

大家搞清楚了吧，意思就是说：如果是青稞自己产生自己的果，那就像你们所说的，瓶子自己毁灭，自己灭亡，不用观待其他因那样，在它的身上，不观待稻芽，这一点也是成立的。但是，从青稞产生稻芽的角度来讲，因为青稞的种子当中不可能产生稻芽，所以不观待的因、不观待的推理，在青稞和稻芽之间不能成立。因此，你们前面所讲的，一切万法在灭的时候不观待其他因，这种推理不一定成立。对方提出了这样一个疑问。

我们下面对他这样回答：

稻芽观待自种故，是无观待因不成。

你们说得不对，情况并非如此。为什么呢？稻芽观待它自己的种子。虽然稻芽产生不观待青稞，这一点是对的；但是，依靠青稞的种子为什么不产生稻芽呢？这个原因是，稻芽观待它自己的种子，观待自己的种子以后，它可以产生。因此，你们刚才给我们说的，无观待因不成立的说法，是不合理的。



对方想建立这种观点：如果灭的时候，不观待而灭；那产生的时候，也必须不观待而产生。但这种说法是不合理的。本来，生和灭不一定要相同。灭不观待，非要生也不观待，这不能相提并论。你们不能这样承许，因为你们的比喻完全不合理。当然，对方并不是从意义上面想的，主要是从名称上想的。你看意义上面，其实，青稞它的产生也要观待自己的种子，不观待稻芽；稻芽要产生，稻芽要观待自己的种子，而不观待其他种子。在这个问题上，对方通过另外一种方式来与我们进行辩驳。我们在这里说：总而言之，稻芽肯定依靠或者观待自己的种子。

对方也正等这一句话！有时候，在互相辩论、互相探讨的过程当中，他自己心中有一个目的，然后先给对方提出一个问题，等对方说出这句话的时候，他马上就抓住这一点，然后进行辩驳。首先他们说，稻芽对青稞观待不观待？对这个问题进行辩论的时候，我们给他回答：稻芽观待自己的种子。说出了这样一句话，对方就高兴了：你既然已经承认稻芽观待自己的种子，它产生的时候，不是不观待而是观待；那这样，毁灭的时候也是同样，并不是不观待，还是要观待摧毁它的因。其实，他们是想说这句话。

谓作有非刹那灭，观待毁灭之因也。

这是对方说的。既然你们已经承认了，这些事物产生的时候，尤其是稻芽产生的时候，观待它自己的种子，这是很好的一个例子；那同样的道理，瓶子、柱子等所作或存在之法，它们的本体并不是刹那刹那灭的，而是要观待其他的毁灭它们的因。就像你们稻芽产生的时候，虽然不观待青稞，但是要观待自己的种子一样，我们柱子和瓶子等毁灭的时候，也是需要观

待其他的摧毁它们的因。他们说出这样一个问题。

对这个问题，我们下面进行辩驳：

苗芽观待各自因，有实灭非待他因，

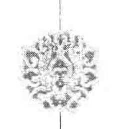
灭法无实无需因，是故不需他灭因。

在这里，我们开始辩驳他们的观点。对方说，既然生的时候要观待其他的法，那灭的时候也要观待其他的法，因此，你们的不观待因是不成立的。

我们对他们进行回答：苗芽的的确确观待、依靠自己的因。苗芽产生的时候，它必须依靠自己的近取因，不管是稻子也好，玉米也好，或者其他的种子，如果自己前面的近取因不存在，即使其他的俱有缘存在，也是不可能产生的。这一点是事实，我们因明派也是完全承认的。但是，灭法不一定要与此结合起来说。为什么呢？我们昨天不是刚给你们分析过嘛，你们这样的灭法，如果是有实的灭法，也不合理，无实的灭法也不合理。

首先"有实灭非待他因"，如果你们承认，灭法是有实的灭法，那与我们前面观察的一样，在这个世界上，所有的有实法当中，根本找不出任何一个法，它产生之后还要存在，不会灭亡，这样的法根本找不到。所以，不需要观待任何因。柱子、瓶子、森林等任何一法，第二刹那的时候，它不观待任何因，它的本体、自相会灭尽的。这是第一个原因。

第二个原因，"灭法无实无需因"，如果你们说，这样的灭法是无实法，那无实法不需要其他的因，对此我们前面已经观察过。无实法呢，其他的任何因不可能对它起作用，因为它就像石女的儿子和兔角一样。这样的无实灭法本来没有本体的缘故，因此不需要其他的因。它自己的本体从来没有产生过，那



依靠什么样的东西来进行摧毁呢？石女的儿子从来没有来过这个世界，那有没有恐怖分子来炸他呢？没有的。美国再厉害，也找不到本·拉登；本·拉登再厉害，也找不到石女的儿子。嘿嘿……

"是故不需他灭因"，所以，根本不需要用其他的灭因。不管从有实法的角度也好，无实法的角度也好，这样的灭法不需要其他的灭因，这一点很重要。通过因明的学习，大家都应该知道：任何一个法，它产生的这个刹那之后，应该会灭尽的。

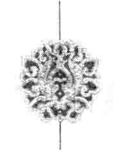
在灭法方面，我们学习中观的时候，也有一些不同的说法。如宗喀巴大师，他在《善解密意疏》当中讲了八大难题，其中承认灭法为有实法，有这么一个观点。这个问题以前也分析过。其实，宗喀巴大师的观点的依据，在月称论师的《明句论》当中也是有的，此论中说：灭法是依靠因而产生的，依靠灭法也产生它的果等等，有很明确的说法。这里面的"灭"呢，实际上很多论师，包括我们上师法王如意宝为主的上师都说，这种灭法指的是缘起性。比如说人死了以后，人的神识继续结生于后世，所谓灭法，实际上是指原来的相续转移到另一个相续的过程，这叫做灭法产生。那种灭法像我们现在这里，以有实法和无实法结合起来观察，就不一定合理。因为这是指缘起的过程，缘起的过程人们用语言来表示，就叫做灭法。当然，宗喀巴大师的观点，在全知麦彭仁波切的相关教言当中，也作了一些分析。在这个问题上，大家应该这样理解。

但在《量理宝藏论自释》当中，对灭法是这样讲的：所谓灭法，大家不能认为，它是实有的一种存在；只不过是，任何一个事物前面的刹那当下不存在，它原来的自相本体当下已经毁灭，这个过程称之为灭法而已。实际上，所谓的灭法，除了

我们的名词以外，真正的自相实体在外境当中是找不到的。这是萨迦班智达在《量理宝藏论自释》当中，引用《释量论》的教证而进行说明的。

所以，大家以后在分析“灭法”的时候，要把心里面的概念和外境区分开来。在外境当中，不管任何一个东西，第一刹那间它产生的时候，它的本体在第一刹那间马上已经灭完了。不管中观也好，因明也好，详细观察的时候，这是一定能推出来的。如果不灭，比如说一个事物，它就安住几个刹那，或者世间人们所讲那样，我从一岁到一百岁之间是活着的。如果中间一直没有变化，那就变成永远恒常的了。所以，中间一段时间一点也没有运动，这是不可能的。这一点不说我们佛教，就是世间的物理学和有些哲学当中也承认：世间万事万物没有一个是静止的，全部是运动的。只不过对运动的看法，在不同的学说当中，不一定完全相同。总而言之，我们一定要知道：一切万法是无常的，这种无常以我们的概念来了知，就是刹那刹那都在变。

那有些人想，我们为什么看不到呢？这是被我们凡夫人的迷乱习气和迷乱分别念所遮蔽的缘故。因此，不仅是事物刹那刹那的真相，还有许许多多事物的真理，我们现在都没办法现量见到，这一点也没有什么特别奇怪的。有些人认为：“既然前世后世存在，那我为什么想不起来？为什么我现在不知道、看不见？”其实，这是一个非常粗大的概念，如果你稍微学过一点因明，就会了知：不要说人的前世后世，包括柱子的刹那刹那变化，或者种子和苗芽之间的关系，接触也不行，不接触也不行，许许多多深奥的问题，我们眼睛看也看不见的，心里想也想不出来。比如我们眼睛看不见的很多微尘，通过现在各



种仪器扩大的时候，就像须弥山那样，也能以特别大的形象出现；而特别大的东西，通过其他仪器，也变成微尘一样小，这也是事实。所以，我们这个肉眼没有什么可靠的，我们这个分别念没有什么可靠的。因此，我想不起来我的前世，我看不见我的前世，这没有什么可奇怪的。不要说我的前世，就是上一个月的今天，到底吃了什么东西，我一点都想不起来。所以，这没有什么可奇怪的。

"前天中午你吃什么?""不记得。""你呢?""刀削面。""大前天呢?""想不起来，好像是大米饭吧。""好像是？不过有些还可以啊，你这样慢慢慢慢上去，可能前世马上能想得起来（众笑）。前天可以，大前天怎么不行?""前天跟道友一起吃的，所以想得起来。""哦，一起吃的，是吧？那有几个人从上一世一起来的话，你就应该能想得起来，嘿嘿。"

刚才灭法的分析比较重要。中观的说法跟因明的说法稍微有点不同。从因明的角度来讲，灭法的自相单独不可能成立，这一点大家一定要了解。

卯三、遣太过：

我们前面已经讲了，一切万法是无常的，它的本体是不观待而灭的。于是对方，尤其是胜论派、密行派等外道对我们进行辩论，发出了三大太过。但这三大太过对我们来讲，也是不会有的；反而，我们可以轻而易举地推翻他们的观点。颂词是这样讲的：

成直接违一实体，此外他法悉非理，

有碍无碍皆一致，彼三太过不遮此。

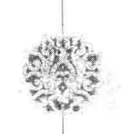
颂词前三句，每一句是一个太过，共有三大太过。但对方

所发的三种太过，并不能推翻我们的观点。

首先是第一个，“成直接违一实体”。我们前面已经讲了，有一种灭法，对方于是这样辩论：你们因明派认为，瓶子灭完了以后有一种灭法，那你们这样的灭法到底是无实法的灭法呢？还是有实法的灭法？如果你们说，这样的灭法是无实法的灭法，无实法等于常法的缘故，那你们就有很大的过失。什么样的过失呢？比如：瓶子是无常法，而瓶子的灭法——无实法的灭法是常法，这样一来，常法和无常的法就在一个瓶子的本体上一起存在。实际上常和无常直接相违，那这样，直接相违的两个法，就在你们一个本体的瓶子上完全并存了。所以，你们因明派承认的，不观待因的灭法不合理。对方给我们提出这样一个太过。

当然，我们下面一次性地反驳也可以。但是，我在这里一边讲对方观点，一边以我们自宗的观点进行回辩。

我们可以这样回答：虽然你们说，灭法如果是无实法，那直接相违的常法和无常法就会在一个本体上同体存在，但是我们没有这个过失。为什么呢？因为，如果是有实法，那我们可以在这个有实法的本体上，寻找常法和无常法两者。尤其是，只有有实法才有常法的概念，如果是无实法，那怎么会有常法呢？无实法的本体本来都不成立，那它怎么会有常有的东西呢？《释量论》也说无遮何为常，意思就是说，本来本体都不存在，哪里有常有的东西呢？你看石女的儿子有没有常法的概念，不可能有的。兔角怎么会有常法的概念呢，没有的。它的本体本来不存在，怎么会有常的概念。因此，你们给我们发出来的第一个太过不容有。为什么呢？因为，你们这种灭法的分析是建立在无实法的前提下，所以，你们对我们发出来的太过



不合理。因为无实法没有常法的概念，所以不合理。这是第一个。

然后第二个，颂词里面说："此外他法悉非理"。对方给我们提出这样一个问题：你们刚才的灭法，如果是有实法，那这种灭法应该与事物是一体或者他体。也就是说，如果灭法是有实法，那它跟瓶子也好，柱子也好，或者是以一体的方式存在，或者是以他体的方式存在。如果跟瓶子是以一体的方式存在，那瓶子就不是无常了，因为灭法实有的缘故，瓶子永远都不毁灭了，有这个过失。如果是以他体的方式存在，既然依靠因缘的灭法以他体的方式存在，那瓶子的本体怎么会成为灭法呢？瓶子永远都不灭，有这种过失。而如果承认此外的本体也是非理的。对方给我们提出了这样一个过失。

对他们回答的时候，可以这样说：如果你们对灭法进行观察的过程当中，它真实的本体存在的话，也是可以的。对有实法来讲，当然不能超出一体或者他体，可以这样说的。但是，你们刚才的主题是灭法，灭法本来不是有实法，所以，在它的本体上怎么会有一体异体的分析呢？这也是绝对不可能存在的。因此，你们给我们发出的第二个太过，也是不会容有的。

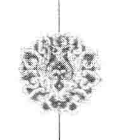
然后第三个太过，就是"有碍无碍皆一致"。对方是这样说的：我们这个世间的存在或所作法中，应该有一部分是常有的，有一部分是无常的，有两种情况。如果这两种情况都没有，那我们世间当中的有实法，像瓶子、柱子等有阻碍的法，以及心识等无有阻碍的法，就不应该有这两种情况了。如果刚才所作法不应该有常有和无常，那有实法也不应该有阻碍和无阻碍。正因为有实法存在阻碍和无阻碍两种，所以，所作的事物也应该有些是常的，有些是无常的，应该有这两种情况。

对方提出来这样一个问题，我们对此进行回答，你们的比喻不合理。怎么不合理呢？因为凡是所作的法，它不可能有常法。为什么呢？它产生的时候，决定要毁灭。因此，任何理由也不能成立常法的存在。而且，你们刚才举出来的，说没有有实法的有碍和无碍两种情况，这也是不合理的。因为这两种情况，实际上是各自的因缘不同，比如心识，它前面有一个无碍心识的近取因，所以无碍是成立的；又比如瓶子，它前面也有一些有碍的陶师、泥土等，所以有碍也是成立的。因为它们有各自不同的因，所以在世间当中，才有不同的法产生。但是你们的所作法，有常和无常两种是不可能的。

对方根本不知道，在哪些地方用比喻，只要一个地方好像稍微有一点相似，就随便拿来当比喻。如他们刚才讲的：所作的法，应该有常和无常，就像我们的事物当中，有阻碍和无阻碍一样。稍微有一个概念，就认为是相同的，其实这根本不相同。比如我们说：老鹰是有生命的东西，它可以飞到虚空当中，所以我们人也应该可以飞到虚空，因为人也有生命的缘故。那这是非常可笑的事情。

我们学第十品的时候也会讲到，要用一个比喻来说明某法，它们之间必须要有一个相同点；而且这种相同点，不仅仅是你的分别念想的，应该通过因明的比量或现量来成立。以量成立，并有相同点，可以用作比喻；并且，这种比喻在违品方面全部都没有，同品方面完全都涉及。在具足这些特点的情况下，我们可以用作比喻——如同什么什么。

现在，我们有些道友在辩论中举例子的时候，就像这样：牦牛头上不应该有角，就像我们人的头上没有角一样，牦牛也不应该有。为什么呢？因为同样有生命的缘故。这样就乱套



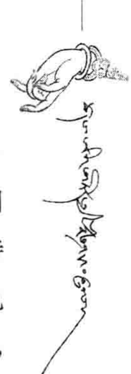
了，不是真正的推理。因为外道把凡是具相同点的法就叫做同法，真正的同法他们根本不知道，随便拉出一个东西，就想用比喻。我听说有些道友，在辩论的过程当中根本不观察，凡是抓到一个东西，就如同什么什么，以这个来比喻，这是不合理的。我们不能说，你这个人应该没有生命，就像石头一样，因为石头也是有为法的缘故。那这样，就非常可笑。外道经常有这样的毛病，大家应该清楚。

刚才对方给我们发出三种太过：第一个，有实法和无实法当中的常和不常；第二个，一体和他体；第三个，有阻碍和无阻碍。虽然他们给我们发了这三种太过，但实际上，并不能摧毁、遮破我们的观点。因此，我们在这里依然这样建立自宗：所谓有实法，一定会在刹那当中毁灭的，它不观待任何因。这样的推理谁也推翻不了。这些道理在《释量论》当中，有非常丰富的教证和理证来进行说明。这以上已经讲了不观待因，大家应该搞清楚。

下面讲有害因，以前我们也经常遇到；我也说过，以后在因明当中会广说的。今天已经遇到了，不知道大家忘了没有。我在好几年前就说过：以后我们学习因明的时候，会有广说的。所谓有害因就是有害的推理，意思就是说，对方认为，你们这样承认，会有一些违害的因，或者有教理违害，或者有客观的原因来妨害。对方提出这样的一种推理叫做有害因，但是这种观点我们可以遮破。

丑二（有害因）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

寅一、宣说对方观点：



谓如乌鸦会有白，有实法常不相违。

对方，尤其是大自在派为主的一些外道，他们认为：世间上我们看见的大多数乌鸦，全部是黑色的；但是，也有一些特殊的情况，在某些地方，也有一些白色的乌鸦，极少数的白色乌鸦有时候也可以发现。同样的道理，世间当中的所有实法，像柱子、瓶子，以及我们所见所闻的大多数的法，的的确确都是无常的，这个我们也是承认的；但是，也有一些特殊的情况，就像大自在天，还有上帝等特殊的法，他们的性质和本质是不会改变的，完全是常有的。这一点是不相违的，因为世间当中，人们都分特殊的情况和一般的情况，还有总的情况和个别的情况，可见，特殊和个别的情况也会偶尔发生的。因此，我们的上帝或者大自在天应该是常有的，而且，是常有也不会有什么矛盾。他们是这样认为的。

寅二（破彼观点）分二：一、宣说观察则不合理；二、以因建立。

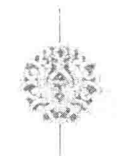
卯一、宣说观察则不合理：

常者若不起功用，乃无实故实一致，
若能力变失常有，若无变则违能作。

这个推法比较简单。

虽然外道有很多说法，但教理方面，即使是现在的有些学者，有些智者都这样认为：如果真的在教证、理证方面跟佛教辩论，那他们并没有那么丰富的教证、理证，不像因明乃至整个佛教那样。但是，如果我们不懂他们的观点，破斥起来，也可能会有一定的困难。

这里主要破斥大自在派的观点，他们跟现在有些宗教的说



法基本上相同。现在有些宗教认为，上帝创造了整个器情世界。首先上帝创造器世界，然后造有情世界。造有情世界的时候，他的主要目标是造人类。为了人类的生存发展，也造一些人类的食物，就像牛、马、羊等，这些都是为了人类食用，而以上帝的发心力创造的。他们这样的说法，跟大自在派的说法比较相同。但真正用教理来推断，他们的观点并不是特别可靠。

《影尘回忆录》当中有这么一个公案，因为时间关系，我只能简单地给大家讲一下。民国时期的倓虚法师（1875—1963），有一次在北塘到天津的火车上，遇到了一位传教士。这位学者模样的传教士，大概五十来岁，衣服穿得非常整齐。他把面前这位和尚当作开玩笑的话柄，以特别蔑视出家人的眼光看着，并说道：你们佛教当中所讲的劝人行善，这一点固然是好的，我也是赞叹的。但是，你们佛教提出来的轮回、转世等，这些道理是不成立的。只不过是蒙蔽、迷惑世界的人们而已，根本没有多大的意义。

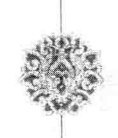
他说出这样的话以后，倓虚法师就觉得，应该用他自己的宗教来推翻他，这是比较合理的一种方式。倓虚法师对他说：如果你不承认轮回和转世也可以，但是，你也应该想一想，你自己承认是学基督教的。那基督教中不是明明讲了：耶稣原本是天上的一位神，他看世人有罪，就在耶路撒冷降生，转到人间替世人赎罪，后来，受到犹太人的各种逼迫，在十字架上惨死。那这整个过程你承不承认？如果你承认，这就是所谓的轮回。后来，这位传教士说：这可以算是一种轮回，但是，所谓的转世怎么产生呢？因为我们亲眼根本看不到，所以不一定是合理的。倓虚法师就说：转世也没有什么不合理的。你们的耶

稣来到这个人间，死掉以后，又转生到天界当中，这是你们宗教也承认的。虽然这一点，我们现在的人看也看不见，听也听不到，但也不得不承认。存在的东西，不一定非要眼睛来看到，比如空中的电，还有耶稣的转世等。所以，轮回和转世虽然看不见，但通过这种论证可以成立。

本来他想把这个穷和尚奚落一番，但没有想到，反被法师说得哑口无言，自己始终说不出什么反驳的话。最后他告诉法师，他是盐山人，是盐山基督教会的传教士。

其实，我们学因明的人也好，或者学现代世间知识的人，应该要懂得这些道理。其他宗教是怎么说的，世间的非宗教人士是怎么说的，他们的世界观，或者对宏观世界、微观世界的观点怎么样。如果我们一点都不知道，恐怕就非常困难。倓虚法师的推理方法很好，他以对方承认的道理作为论证的因来驳斥对方。如果我们完全按照佛教的观点，举一个佛教的例子，或说一个释迦牟尼佛所讲的前世后世存在的理论，那对方不一定承认，因为他本来不想承认。但是，我们懂得了别人的宗教，以这种方式来进行论证，最后他也没办法，轮回也好，转世也好，前世后世也好，都不得不承认。因此，为了遮止别人的观点，为了摄受众生，我们应该学一些其他知识，这是很有必要的。

颂词是这样推的，我们问对方：你们的大自在等常法起不起功用？如果你说不起功用，实际上大自在就是无实法。只不过你们叫做大自在天，我们叫做无实法。实际上，这只不过是名称上的辩论而已。所以，我们的观点是一致的，没有必要再进行辩论。如果你说能起功用，大自在天能制造万物，能起一些作用，那他的本体是变化而起作用呢？还是没有变化而起作



用？如果有变化，但常法不可能有变化的，那明明已经失坏了你们自己承认的常法观点，这是不合理的。如果你说没有变化，那他怎么能制造器情世界呢？这是非常相违的事情，不可能的。如果他在一点都没有改变的情况下制造器情世界，那只有，要么整个器情世界同时造——未来过去现在的法，在同一个时间当中出现；要么永远也不能造。就像《入行论·智慧品》里面的观察一样。但这与世间当中的任何一个现量法都会相违的，不可能的事情。这样的常法，以我们佛教的观点很容易遮破。

现在世界上的有些宗教，虽然也承认上帝，但没有听说承认为常法。如果是常法，我们可以通过这种推理方法进行辩驳，并能马上推翻，这是一点困难都没有的。如果不承认上帝为常法，而认为他是一种实有的东西，那对于他存在的合理性，我们也可以辩驳。因此，我们在学习因明的过程中，大家也应该懂得一些外道的基本观点，然后又要会使用我们自己的因明推理。如果有了这两个原则，一方面会对自宗生起信心；另一方面，我们摄受他宗、制服敌宗，就没有任何困难。

Chapter 36

《量理宝藏论》当中，现在讲同性相属能成立之量。前面我们学习了无观待因，现在讲能害因，能害因也叫做有害因。前面也说了，对方认为，所有万法当中个别法应该是常有的。因明派对他们进行破析，如果你们承认有个别的法常有不变，那就有正量的违害。为了说明对方观点不合理，就以于理有妨害的方式加以破斥。通过这样的论式，通过这样的正理来进行遮破，就叫做有害因。

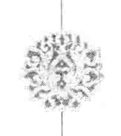
昨天也讲了，有害因分两个科判，说对方的观点和破对方的观点。说对方的观点已经讲完了，破对方的观点分两个方面，今天讲以推理来进行建立，也就是说，我们所宣讲的有害因完全成立。怎么成立呢？分两个方面，一个是运用推理，然后认识推理的论式。

卯二（以因建立）分二：一、运用因；二、认识论式之义。

辰一、运用因：

何法非作彼无实，如虚空常亦无作。

意思就是说，在世间的万事万物当中的任何一个法，只要它不能起作用，那决定是无实法，就像虚空一样，你们外道所承认的常有的自在天等，也是不能起功用的，所以也是无实法。或者我们以平时运用的推理来表示，外道所承认的常有的



大自在天，决定是无实法，无有功用之故，如同虚空。

这个论式很重要，大家一定要记住。以后如果有人问：什么是有害因？那我们一定要会运用这个论式。在运用的过程中，有害因的这种论式，有害因的这种推理，大家一定要清楚。从我们的这个角度来讲，在外道承认的常有的大自在等法面前，这种推理就可以运用。

从表面上看，这种推理比较简单。大自在天是无实法，因为它没有功用，就像虚空一样。我们如果用三轮的方式来进行分析，第一个叫有法，中间的叫立宗，远离功用叫因（原因），虚空作为比喻。我们今天所讲的内容，主要围绕这个推理来宣讲，因为这个推理必须要通过三相来成立。如果三相齐全，那么有害因是成立的，应该说是“成功”的。

原来我有位化学老师，他自己拿一个瓶子做一个实验，当时我们下面也搞不懂，他自己做，吹一点气……“好！同学们，现在实验已经成功了！我们下课！”我们也不知道是成功还是没有成功，他光是拿一个瓶子，然后吹一吹，他自己说来说去，我们也不知道到底成功没有。那天我去炉霍藏文中学，当看到有些实验器材的时候，我就想起了这件事情，我给他们说，他们都在笑。

如果三相齐全，那么我们的有害因已经成功了，已经“成功”了。如果三相不齐全，那有害因没有成功、没有成立。

所以，我们要分析一下，它的有法是什么、立宗是什么、因是什么？观察因也就是观察因与宗法之间遍不遍的问题。

辰二（认识论式之义）分三：一、论式之义；二、所立；三、因。

巳一、论式之义：

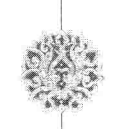


论式之义指的是它的所诤法或者有法。

有法常有之遣余。

刚才的论式当中，有法是什么呢？就是常有的大自在天，这个作为有法。可以这样说：对方所承认的大自在天，仅仅是我们辩论者的脑海里面浮现出来的一个常法概念，实际上是一种遣余。把这个遣余当作真实的自相，就是这里的有法。有法是一种遣余，常有的遣余。为什么是常有的遣余呢？因为真正自相的常法根本不可能存在，但在我们的脑海当中，它可以显现出来。别人说"常有的大自在"的时候，它在我们辩论者的脑海当中可以显现。这个常有的东西，就是我们今天这里的诤论焦点，作为被诤论的事物，叫做所诤事。

在这里大家也应该清楚，在《因类学》当中讲了六种不成。其中说，石女的儿子作为有法，推理不成。原因是什么呢？以前我们学《中观庄严论释》的时候也讲过，如果这个论式是一个建立的论式，那所诤事不能用不存在的法。如果这个论式是一个遮破的论式，那所诤事或者有法安立为常法或者不存在的东西也是合理的。比如我们说，石女的儿子，它是无常的，因为不存在之故。这个论式，首先第一个有法不成立，有不成的过失。如果我们以后学《因类学》，其中就会讲到这种情况。那这里，有法为什么成立呢？因为整个论式实际上是一个遮破性的论式。常有的大自在不是有实法，因为远离功用之故。它不是有实法，实际上不能起作用，肯定是一个否定性的论式。我们这里，为什么第一轮的论式没有不成的过失呢？其原因就在这里。如果从肯定方面来讲，所诤事千万不能用无实法；如果是一个否定形式的论式，那前面第一个是无实法，也是合理的。



大家在这里应该知道：虽然外道所承认的常有的大自在天或者神我等都不存在，但我们为了否定它，把它当作所诤事也是可以的。《中观庄严论》说：自他所承认的一切万法无有自性，远离一体多体之故。这个论式我们以前也做过分析，自他所承认的一切万法当中，外道所承认的常我等也包括在里面。那为什么这是一个成立的论式呢？因为，我们把不存在的东西作为所诤事，其目的是要否定它，所以不会有过失。也就是说，这里的所诤事或者有法——常有的大自在是成立的。当然自相是不成立的，但在遣余面前我们可以假立、可以增益。这是第一个。

然后第二个，也就是所立。大家都知道，这里的所立是无实法。

巳二、所立：

遮有实即所立法。

遮有实，就是遮破有实法。遮破有实法以后的无遮空性，实际上是这里的立宗。

第一个有法是常有的大自在，第二个立宗是无实法。无实法实际上是遮破了有实法，遮破有实法的无实法的本体作为这里的所立法。当然，在这方面没有什么辩论。有时候这个所立，也可以是建立性的有实法，比如柱子是存在的，我看见之故；但这里是遮破性的东西，它是不存在的无实法。

下面是最后的因。

巳三（因）分二：一、宗法；二、建立周遍。

午一（宗法）分二：一、破他宗；二、立自宗。

未一（破他宗）分二：一、破以现量成立；二、破

以唯一自证成立。

申一、破以现量成立：

谓宗法以现量成。

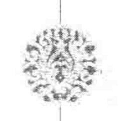
这是因明前派鄂译师等论师的观点。

这一句和下一句可能稍微难懂一点。因为，如果你对因明的推理没有搞明白，那可能就不容易弄懂。我刚开始学的时候，好像这里面的道理有点分不清楚，有这种感觉。但学通了以后，因明就是这样的，应该说没有什么不懂的了。

他们这样认为：宗法以现量成立。为什么呢？因为他们认为能起作用的实有法（无常法）是这里的所破。因为我们刚才说，大自在天是无实法，它远离功用之故。远离功用的违品就是起作用，这是我们的所破。起作用的有实法和破法——常有不变的东西，这两者首先在我们心里面显现出来，然后通过我们的自证现量了知。能起作用的所破和不能动摇、不可变的常法，这两者完全是相违的；而相违的道理，在我们的自证现量面前先成立。通过自己的自证领受以后，然后才在外境的论式上面进行推断：哦！任何一个法如果是无实法，那它肯定是远离一切功用的。也就是说，远离一切功用的因，在常法无实有方面成立。这样以后，就成立宗法通过自证现量来了知。

当然，这种自证现量是通过间接的方式来了知的。因此鄂译师他们认为，这是一种自证现量，这在《自释》里面也说得比较清楚，但这里的自证现量跟下面有点差别。这里是通过自证间接成立的，所以叫做现量而成立；而下面是唯一的自证成立，稍微有一点差别。

这个宗法为什么成立呢？对方这样认为：所破的无常有实法和破法——常法大自在，也就是常法和起功用，这两者是完



全相违的。这种相违先在我们自己的自证面前成立，然后再在外境上进行假立，这就是所谓宗法成立。

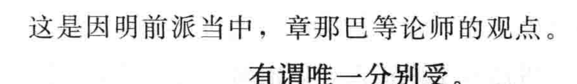
但是，萨迦班智达对这种观点不承认。他说：

缘取所破无需生。

萨迦班智达说，这种观点绝对不合理。为什么不合理呢？因为我们在进行破斥的过程中，根本不需要先了解破法的违品——所破法。所破法不一定要先通过自证来了解，然后再进行运用论式。为什么呢？因为，首先要了解所破法，实际上是多余的事情。比如说"我们前面石女的儿子不存在"，要建立石女的儿子不存在，或者说要建立这样的论式，并不需要它的所破法首先在心识面前成立——石女的儿子成立，然后再进行遮破，这是多余的事，没有任何必要；其实，只要在自相续当中产生了"石女的儿子不存在"的正量，就已经足够了。所以说，因明前派首先缘所破的说法不合理。因此，只要能产生遮破的正量就可以了。我们刚才说的，常法是无实有的，因为远离起功用之故，只要常法远离起功用就已经可以了；而所破能起功用的有实法的本体是什么样？能破的违品是什么样？这两个不一定先在自证面前成立以后再进行运用。

这个问题，希望大家再仔细看一下，因明前派到底是怎么说的？他们认为：互违的这两者，必须先在自证面前成立，成立以后再进行运用。而萨迦班智达觉得：没有必要，这纯属多此一举的事，自相续当中什么时候产生了真实的量，对方的观点就可以遮破。所以，应以这种方式来立宗。也只有这样，宗法才可以成立。

申二、破以唯一自证成立：



这是因明前派当中，章那巴等论师的观点。

有谓唯一分别受。

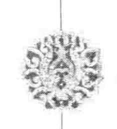
他们的观点是这样的：恒常不变而不起功用的宗法，实际上是通过自己的分别来领受的。也就是说，以我们的自证可以了知。

我们有些人也可能这样想，为什么宗法成立呢？宗法成立是很容易的，不用其他的比量推理，以我们的自证应该可以成立。怎么以自证来成立呢？因为常法绝对不可能起功用，起功用绝对不可能是常法。这一点在我们心识面前可以成立，因为我们每一个人都有自证分嘛。我想一想心里马上就会知道，心里知道的话，那自证现量肯定是成立的。所以他们认为，所谓宗法成立，应该是唯一的分别自证来成立。但这种说法是不合理的。

邪分别皆不容有。

如果常法和不起功用两个，完全是用自证来成立，那就很容易了。世间上所有的外道，他们也不会产生“这既是常有，也是万法的作者”，这样的邪分别念在他们的相续当中永远也不会产生。为什么呢？因为他们已经具足自证。每个外道的祖师、论师，他们肯定有心。既然有心，你们说不符合实际道理的问题，在人人的自证面前可以成立，那他们的相续当中永远也不会生起邪见了。我们世间当中也是，业因果、轮回不存在的邪知邪念，也不应该生起来。因为它们在正量面前完全是相违的，这一点在人们的自证面前可以浮现之故。所以，这种说法完全是不合理的。

因此，我们在这里观察的时候，大家应该知道：如果是因明前派所说那样，宗法依靠自证来成立，那就有一定的困难；



应该是我们自宗在下面所承认的那样，通过比量来成立，那就没有任何错误。可能有个别道友，以前对自比量没有学懂，那今天这个推理就稍微有点困难。但去年我们《中观庄严论释》，这个论式已经学得差不多了，因此大的问题应该没有。

这是破他宗，两位论师为代表的他宗观点已经遮破了。

未二、立自宗：

是故刹那而空无，破起功用之因成。

我们自宗应该如何承认呢？在认为大自在天常有的宗派面前，我们可以这样说：大自在天作为有法，它不可能有功用，因为非刹那性故。这里“是故刹那而空无”，就是没有刹那，也就是非刹那；非刹那的缘故，可以破起功用，“破起功用之因成。”也就是说，你们的大自在天不能起作用。为什么呢？它是非刹那，也就是说常有之故，如同虚空。我们这种推理完全是成立的，这是一种比量。以这种比量可以成立，只要是刹那性，肯定不是常有；只要是刹那性，就应该是起作用的。但是，按照你们自己的观点，因为你们承认大自在天是常有的，所以不可能起作用。不能起作用的原因，它不是刹那性。如果你们承认他不起作用，那你们不是说，大自在天虽然是常有的，但它可以制造万物，可以做器情世界一切的一切。很明显，这样的起功用是不可能的现象。因此，在你们的常法当中，不可能容有起功用，不应该有起功用的现象。

对方这样回答：

谓自性常诸分位，变化故可起作用。

这是对方的回辩。我们进行遮破的时候，他们有点不服。对方说：尽管大自在天的本体是常有的，但是它的分位、阶段

是有变化的，所以说，起作用与常有是不会相违的。他们认为，本身大自在天是常有的东西，但在显现上或从它的阶段性来讲，它能制造万物，这种现象应该是有的。

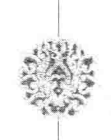
但这种说法不合理。怎么不合理呢？下面进行遮破：

二者若一二法违，若为异体违能作。

这种说法是不合理的。你们刚才不是说，大自在天的自性是常有的，它的阶段是无常的，阶段和它的自性是两种法。我们就问：这两种法到底是一体还是他体？如果你们说是一体，大自在天的自性与它的阶段无二无别，那无二无别的一体当中，不可能有常法的一面和无常的一面。起作用和不起作用的两种现象，绝对不可能有。因为这完全是相违的，不可能容有。

如果你们认为：大自在天的自性和它的阶段，这两者不是无二无别的一体，应该是他体。如果是他体，那也不合理。为什么呢？如果是他体，大自在天它自己的本体是常有的，它永远不起作用，那起作用的东西并不是大自在天，因为它们两个他体之故。比如说我制造瓶子，那与天空没有任何关系；天空常有，人造瓶子，它们之间毫无关系。这样以后，你们不能认为大自在制造万物，大自在制造万物的观点是不合理的。如果制造万物的是大自在的本体，那必须承认大自在是无常的。如果是常有，那它永远也不能造。而且，如果一个造了，另一个也不应该有关系。它们两个既然是他体，那到底哪一个是大自在天？如果说无常的那个是大自在天，那么常有的这个就不是大自在天；如果常有的这个是大自在天，那么无常的这一面就不是大自在天。因此，你们这种说法完全是不合理的。

当然，我们以前也学过全知麦彭仁波切的有些教言，现在



也如此承许：众生的如来藏是常有的，而众生每个阶段的显现是无常的。那这样，会不会有上面的过失呢？绝对不会有。因为外道，在他们的教典当中，根本不会有显相和实相、胜义和世俗、空性和显现这样甚深的秘诀，绝对没有；释迦牟尼佛的二转法轮和三转法轮的教义，也没有。全知麦彭仁波切在众多论典当中说：我们佛教也说“自性是常有的，但显现是无常的”，那这与外道所许的常法有没有什么差别呢？当然有很大的差别。我们佛教所承认的自性常有，绝对不会是实有的东西，完全是一种空性。依胜义量进行观察的时候，它的本体并不是外道所承认的那样——实有的东西。这是两者最关键的差别。在《入中论自释》当中，也依靠佛陀的《楞伽经》等有关教典来进行观察，外道承认的常法和我们佛教所承认的，这两者是有差别的。因为，按照《中般若经》所讲的教义，如来藏也好，如来的本性也好，详细观察的时候，它们的本体全部是如幻如梦的。而且，我们所谓的常有，它是超越分别念的一种常法。这一点，在觉囊派的《山法》当中也有广说，在全知麦彭仁波切的《如来藏大纲狮吼论》等有关论典当中，也已经宣讲过。

以前，这方面的论典也学过很多，但是我害怕我们这里的有些道友，以前学过的关键问题，我也一而再、再而三地说过好几遍，但后来还是经常提出来。真正具有法相的上师，按照因明、中观里面的教言，所宣讲的最关键问题，自己随便就滑过去了。按理来讲，在学习的时候，比如今天遇到这个关键问题，自己应该进行再次地思维，把它抄下来、记下来，这很有必要。可是，你就全部擦肩而过，如果这样，那永远都成了一个问题，这样是不合理的。因此，我们每一个问题，在探讨的

过程中如果得出一个结论，当然我们凡夫人毕竟是有忘性的，但还是应该把关键的问题记在心间。永远都站在外道的观点问问题，永远都“弘扬”外道的邪说，这没有必要。当然，有时候产生怀疑也是正常的；但是，我们以前已经遇到过的，已经说明过的，而且也再三解释过，那这些问题应该记在心里，以后在任何一个场合当中尽量运用。我想，这一点有一定的必要。

谓虽无有刹那灭，然有粗大之改变。

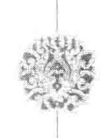
对方这样说：虽然常法没有刹那性的无常，但有粗大的改变。比如说：我们人从一岁到五十岁之间，没有什么大的改变，刹那性的改变是没有的，很多年前见的就是这个人；但最后毁灭的时候有粗大的改变。因此他们认为，细微的无常没有，只不过存在一种粗大的改变和粗大的变迁。

昨天，有些道友也说：瓶子刹那刹那的毁灭，心里面一直现不出来，觉得就是依靠铁锤把瓶子摧毁，最后才灭尽的，认为这是非常合理的。当然，我们世间的很多人也有这样的想法。他们认为：任何一个相续的东西，它的相续没有间断之前，在眼睛和分别念面前没有消失之前，这个法是存在的。在此之前，这不是刹那性的东西，应该是常有的；只有到了最后毁灭的时候才灭完。

但这种说法，实际上也是不合理的。

起始刹那若不灭，粗大改变焉容有？

这里是说：如果一开始不是刹那性，那么后来的粗大变化也绝对不可能存在。为什么呢？因为，第一刹那的事物本质如果没有改变，那实际上，最后也不会有改变。比如说某个人活到五十九岁，如果你认为，从第一岁到五十九岁之间，这个人



的相续没有什么改变，只不过到五十九岁最后一刹那有改变，那就不合理。以我们昨天的推理可以进行观察：如果第一岁到五十九岁没有改变，是一体；那五十九岁的这个人，就还可以再活五十九岁。为什么呢？因为这个人的第一岁跟五十九岁没有他体之故。一岁的他，决定可以活五十九岁，这是决定的；所以，这个人五十九岁的时候，还会活五十九岁，有这个过失。以这样的方式来进行观察也可以。

或者说，如果我们认为大的改变是有的，比如人一年一年的衰老。但是，如果一个月或一天的衰败不存在，那这种说法也是不合理的。如果一天一天没有衰老，那么，过了三十天这个人也不会老，也就是说，过了一个月也不会老。如果过了一个月不会老，那过了十二个月也不会老。十二个月实际上是一年，那这样，怎么会有一年一年的衰老呢？因为，细微的时间没有改变，也就不会有粗大的改变。当然，这些也并不是特别细微的理证。

但世间人，因为事物有一种相续存在，所以他们就始终觉得，有大的改变的时候，才算是一种无常，“啊！无常来了。”他们根本不知道，每时每刻，我们人的心也好，外境也好，所作所为全部都在不断地运动，不断地趋向灭尽。对于这一点，他们丝毫也未意识到。这就是众生的愚笨，众生的一种愚昧无知。所以，我们应该了解，一切万法绝对是无常的，并不像外道所承认的那样，个别法的常有是成立的，这是绝对不可能的事情。我们应该从内心深处，了解一切万法无常的道理。

这以上是建立宗法，建立宗法是从破他宗和建立自宗两方面来进行宣说的。下面是建立周遍。

午二、建立周遍：

意思就是说，外道所承认的大自在天作为有法，它是无实法，因为远离一切功用，犹如虚空。大家应该知道，远离一切功用，那肯定是无实法，这是同品遍；如果是有实法，它就会起作用，这是违品遍，所以周遍成立。

遮破能起功用者，周遍成立无实法。

大家应该清楚，能起作用是有实法的法相，不能起作用且是假立，这是无实法的法相。凡是能起作用的法就叫做有实法，而遮破了起作用，那绝对就不是无常法（或有实法），这两者有一种同等性的关系。如果不能起作用，那绝对是无实法；如果是无实法，那就绝对不能起作用，这两者绝对是周遍的。就像柱子是无常，所作之故，如果是所作，就是无常；如果是无常，就是所作，这两者是决定性的。并不是说，所作性当中有些是无常的，有些不是无常的。如果这样，就叫做不遍。

我们刚才说的，大自在天是无实的，因为远离起功用。如果无实法当中，有些起功用，有些不起功用，那就叫做不遍，这个推理就没有成功。但是，我们通过观察就完全知道：凡是起作用的东西，就是有实法；而不能起作用的就是无实法，无实法不能起作用。所以，我们就可以在外道面前说，你们所承认的常法，肯定是无实法，它是绝对没有的，因为它远离起作用之故。这样的话，对方说不遍也不行，不成也不行，不定也不行，当然相违也就更没有什么可说的了。这样以后，我们对他们进行的推断或者推理，就是完全正确的。

因此，我们与别人进行辩论的时候，应该运用这样三相齐全的推理。如果你对别人没有用三相齐全的推理，那别人就可以马上给你反驳说不遍，并讲出不遍的真实理由，你就根本没

有办法回答。那这是一种错误的论式，不叫真正的推理。

我们这里的推理，应该说是周遍的。凡是遮破起作用，那肯定是无实法，就像虚空一样。虚空不能起作用，因此它可以安立在无实法的范围当中，这也是成立的。

这以上，刚才的推理如何运用的道理已经讲完了。下面宣说这两个推理（不观待因和有害因）的必要。

丑三、彼二因之必要：

言有害因之前行，无观待因非密意。

有些论师这样认为：通过有害因能观察一切万法无常，要知道一切万法无常，应该以有害因在外道面前进行运用，这样就能抉择万法无常。但在有害因的前面，或者说它的前提，应该有一个不观待因来证实，一切万法的无常是不观待而灭的。

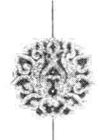
但这种说法，实际上并不是法称论师的究竟密意。法称论师的究竟密意你们并没有懂，他的密意并不是这样的。为什么呢？因为，这两种因完全是为了遮破两种邪分别念而已，并不是一个是正行，一个是前行，这样没有任何必要。

持有这两种观点的对方，完全是两种不同的邪见者。不观待因所破的邪见者，他们认为：一切万法不一定都是无常的，即使无常，暂时在一个阶段当中，也不会是无常的，只是到了最后的时候，依靠其他的毁灭因才会灭掉。有害因所破的邪见者，他们认为：一切万法中大多数都是无常的，但里面也有特殊情况，就像白色乌鸦一样，有极个别的情况。外道所承认的常我、神我、大自在天等，就是这种极个别常法的代表。在这两种持邪见者面前，法称论师分别运用了无观待因和有害因。因此并不是说，首先要把不观待因学好，然后再在这个基础上

以有害因进行了解，这种说法肯定不是法称论师的密意。

是故对治二邪念，方宜说此二种因。

如我刚才所讲的一样，有两种邪见：一切万法本来是无常的，但它们的无常，是遇到毁灭因后才灭亡的；以及，一切万法中有个别的法即使遇到它的灭因也不会摧毁。为了对治这两种邪见，法称论师在有关因明论典当中宣说了不观待因和有害因。但有些人在解释法称论师的密意的过程中，并没有了解最深奥的那一层。因此，我们要认认真真学习有关因明论典，一定要通达法称论师等因明大德的究竟密意。



Chapter 37

因明第六品当中讲相属，前面已经讲了同性相属，现在讲彼生相属。同性相属和彼生相属在外境当中不存在的道理，前面已经再三地宣说过。现在讲这两个相属在心识面前应该存在，主要宣说这个问题。同性相属在心识面前如何存在的道理，前面已经叙述过了。今天给大家介绍的，是彼生相属怎样建立，讲这个道理。

壬二（能立彼生相属）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一、破他宗：

谓以五层定因果。太过分故此非理。

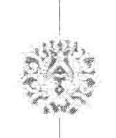
“谓以五层定因果”，这是对方的观点。然后，我们给予驳斥：“太过分故此非理。”

首先我们一定要搞清楚，前面也讲了，因和果之间的关系是依靠心来安立的，并不是在外境当中，自性的物质上存在这么一个依靠因而产生果的联系。这种相属或者是这样的系属不存在，这个问题是最关键的问题。那相属是不是完全依靠心来安立，而在外境当中根本不存在呢？也不能这么说。前面不是已经讲了嘛，在遣余面前，不管是同性相属还是彼生相属都要安立，但这种安立也并不是无缘无故的。不管是这两个相属中的哪一个，都必须是符合实际的一种道理，这一点非常关键。

我们现在讲第二个相属的时候，大家一定要搞清楚因和果。因和果呢，没有因不可能产生果。但是，因和果之间有没有关系，有没有联系呢？我们要分析，分析的过程当中，依靠心识来讲，它们之间应该有一种关系：因不存在，果不会出现，因和果是一种无则不生的关系，这就是相属。但是，这样的相属，是不是在外境当中真实存在呢？到了外境的时候，我们必须要承认，这种相属是不存在的。有些人问，外境当中不存在的话，是不是这完全是一种假立呢？就像我们前面所讲的那样，从相属的自相来讲，它是一种假立。但是，芽和种子之间的关系，跟石女儿和瓶子之间的关系，完全是不同的，因为芽和种子之间有一种缘起。

什么叫做缘起呢？有了这样的因以后，可以产生它的果，这是一种缘起。也就是说，火的热性、水的潮湿等，这在世间万物当中是不可扭转的一种规律；同样的道理，依靠这个因来产生它的果是一种缘起，应该这样来理解。但是这种缘起，我们如果详细观察的时候，还是得不到一个真实的结论。这是为什么呢？因为佛陀在有关经典当中讲，一切万法在真实义当中全部是假的。这种真实义我们前面也讲过，并不是用中观里面所讲的金刚屑因或者有无生因来进行推测的时候得不到，而是依靠名言量来观察的时候，在名言面前因和果也是得不到的。

怎么得不到呢？可能有些人这样想，明明从火里面产生烟，这一点是我亲眼看见的，既然亲眼看见，那怎么会说因和果之间的关系不存在呢？实际上，这只不过是我们的分别念而已，亲眼看见是不可能的事情，我现在的眼识亲眼看见火当中产生烟，这是不可能的。为什么不可能呢？因为火是因、烟是果。我们看的时候好像觉得，在同一个时间当中从火里面冒出



烟，每个人都有这样的概念或者想法。但这种想法只有在未经详细观察的情况下，从随顺世间名言的角度来讲可以这样承许：噢！我看见火当中冒出烟了，种子当中正在生出苗芽等等。可以这样说，这是一个粗大的概念，真正观察的时候，现量见到因生果是不可能的事情。为什么呢？当眼识现量见到果的时候，它的因——火肯定没有看见；如果看见，那就有因果同时的过失。当看见火的那个刹那，烟根本不可能出现；如果出现，也同样有因果同时的过失。所以，在进行分析的过程中，通过眼识现量同时见到因和果，这是根本不可能容有的。

如果没有，那么我看见果——烟的时候，它的因没有；我看见因的时候，它的果也没有，所以因和果的这种相续实际上有一种错乱的成分在里面。因为世间的平凡人，他的眼识受着一定的迷乱影响，首先好像已经见到了因果，然后用分别念来加以判断：噢！我刚才亲自看见了，就是这个火里面冒出烟的。这个时候心里面就觉得，因果是在同一个时间，在我的眼识当中浮现过。但实际上，就像刚才所讲的一样，这是绝对不可能的事情。诸如此类的有很多，所以我们的眼识应该说是不可靠的。但是，从世间的名言角度来讲，应该烟的因就是火，这一点叫做真因，因为烟是依靠火而产生的。

因此，我们从某一个角度来讲，它是不成立的。不成立的原因是，的的确确在实际当中，它们之间没有一个好像绳索一样的东西连在一起，这样的关系是没有的。但是我们的想法里面，说烟和火之间没有什么关系，好像有点想不通、想不开，有这种感觉。为什么呢？我们始终都认为：啊！火和烟不仅仅是依靠分别念来假立，在真实的外境当中也有一种不可分割的关系，这是很多人的想法。尤其是刚开始学习因明的时候，会

这样认为：火当中产生烟，必定是在外境当中，我们分别念根本没有假立，实际上它们两个之间，也应该有能生所生的关系。但是这种想法，你真正观察的时候，自己对自己就可以回答：因果同时也不行，因为这样根本不能成为因果；因果非同时也不行，一个是有实法的时候，另一个是无实法，这样的两者之间，怎么会有彼生相属的关系呢？无实法当中产生有实法也不行的，有实法当中产生无实法也不行的，这两种情况都不行。如果行，那么世间当中一切的一切都会乱套的。因此，我们在分析的过程当中，自己也应该觉得，这个问题确实需要观察。

那么今天为什么要破除他宗呢？其原因是：因和果在外境的自相上绝对没有关系；如果关系在外境的自相上面有，那么我们以比量来进行推断也就没有必要了。比如，火的热性因为在自相上真正存在，所以我们的身体一接触就能马上感觉到；又因为柱子的红色在本体上存在，所以我们眼睛一看，就真的能现量见到。我们可以单独看见因，也可以单独看见果，因和果分开我们可以见到；可是因和果在同一个时间当中，它们上面有一种自生的联系，我们就无法现量见到；正因为我们现量见不到，说明在实际上、在事物的本性上，联系是不存在的。这一点，我们前面第三品中根据一些推理已经进行判断过，通过这些推理来进行论证，说明关系在外境当中是不存在的。但是，依靠我们心的分别念，或者在遣余识面前，这种能生所生的关系则是存在的。所以，我们应该知道，依靠什么样的正量来了知能生所生的关系。前面，我们在讲同体关系的时候也说了，依靠什么样的量来了知火和火的热性，或者柱子、柱子的无常、所作这三者是同一个本体，前面专门有一个量来决定或者判断，这里也是同样。



首先讲破他宗，他宗认为：因和果要了解的话，应该通过五个步骤或者五个层次来了解，也就是说，通过五层的决定可以了解因和果之间的关系。比如人们公认的，火就是烟的因，它们之间的因果关系需要通过以下五个层次才能确定：首先在一个清净的地方火和烟都没有看见，我们要知道，这个地方火也没有，烟也没有。这是以可见不可得的量来决定的，这个地方真的有火的话，应该可以看见。当然这应该是比较大的火，如果是非常细微的火，那我们的眼识不一定能见到。所以在因明当中，一定要在这种范围当中，通过可见不可得的量来进行分析，因果都不可得。首先烟和火都不见，这是一个层次。然后看见火了：在这个地方首先两者都没有，到了第二步的时候看见火。看见火以后，火当中冒出烟。刚才这两者都没有，后来在炉子或者灶里面生火，火看见了，然后从中冒烟，这是第三层、第三个步骤。然后到了第四个步骤，火已经灭了。之后，由于因退失的原因，果也随着它而灭，这是第五个步骤。我们知道：原来两者都不存在，后来有火，再过后有烟，然后火灭，烟也随着而灭，它们之间有一个随存随灭的关系。通过这样的随存随灭的五个层次，可以了解因和果之间的关系。

表面上看来，我们可能会觉得，对方所说的确定因果关系的体系言之有理，有这种感觉。但实际上，萨迦班智达否认对方的观点，破除说：你们这种观点太过分了，不合理。怎么过分呢？萨迦班智达在《量理宝藏论自释》当中讲（其他有关讲义里面也有宣讲），他说：首先两者都不见，其次见到一者，然后见另一者，再后一者不在，最后另一者也不在，这么几个层次就成为因果关系的话，那么日光和鼓声也有这样的随存随灭关系，它们不是也变成因果关系了吗？他当时发出了这样的

太过。它们之间怎么有这种关系呢？当太阳还没有升起的时候，当时鼓声也没有听到，日光也没有见到，这个时候，两者都是没有的。当太阳升起来的时候，阳光开始普照大地，人们见到了阳光，这是第二层。过了一段时间，有些人家开始念经，念经的时候要吹号、敲鼓等，那个时候就听见了鼓声，这是第三层。再过一段时间，太阳已经落山，阳光没有了，好像因退了一样，这是第四层。又过了一段时间，天黑了，念经已经结束了，鼓声也听不到了，这是第五层。那这样，鼓声和阳光实际上也有这样的随存随灭关系，那它们是否也有因果关系呢？所以，你们的观点是不合理的。

如果在一个系统上面安立，其实不需要这样五个层次。我们下面所讲的那样，要么是同品方面的三个层次，要么是逆品方面的三个层次，就已经可以了。如果要决定因果之间的关系，这两种三个层次，每一种都可以决定。如果这个决定不了，那么你们所讲的五层步骤，也实际上解决不了问题。

按照萨迦班智达的观点来说明，对方的观点实在不合理，应该在这里予以驳斥。这是一个比较大的问题，我们一定要了解。

下面建立自宗。自宗有没有这种过失，或者说自宗萨迦班智达怎么安立呢？这分两个方面：一个是因和果的法相；还有因和果的确定，用正量来确定。

癸二（立自宗）分二：一、法相；二、确定。

子一、法相：

因果即是能所利，因分近取与俱有。

他这里讲了法相和分类。首先讲的是法相，因的法相应该是能利益他法，能利益他法的、能饶益他法的就是因的法相；



然后果的法相，也可以说是被他法所利益，也就是说所饶益的这种法叫做果的法相。果的法相和因的法相，应该可以这样说。但是，这种法相也并不是在外境的自相上，真的有能饶益和所饶益的关系。如果有这个关系，我们前面不是也再三地讲了，那因果在自己的事相上，就应该有这种关系。比如我们手里面拿着的东西交给另一个人，如果因果真正是在自相上互相起作用，那因果在事相上就是有关系的。

对此，你们有可能这样想："不起作用是不行的吧？不起作用的话，那么非因当中也可以产生果了。"实际上，所谓起作用只是因缘聚合的时候，它的果自然而然产生。在实际当中，真正有一个作者对这个果起作用，从我们因明的观点来讲，这是不能承认的。刚开始的时候有些人可能这样想：因对果没有起作用，果不可能产生。其实，在没有经过详细观察的时候：噢！对的，因一定对果起作用。这是可以说的。但是，你如果严格去观察或者详细去判断的时候，那么因不可能对果起作用。为什么呢？就像我们刚才所讲那样，当因是实法，它起作用的本体还没有失去的时候，果就与石女的儿子一模一样，还没有来到这个人间。没有来到人间的话，一个是有实法的东西，一个是无实法的东西，此时不管因有什么样的力量，但因为果还没有来到这个世间，一点都还没有产生，那怎么能对它起作用呢？绝对是不可能的事情。

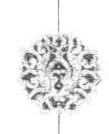
所以，我们刚开始的时候认为：哎！因如果没有起作用，那果怎么产生啊？或者说，因如果没有起作用，果随随便便可以产生，那么柱子当中也可以产生瓶子，牦牛当中也可以产生大象，等等。很多人可能发一些不适合的太过，但实际上没有这个过失。为什么呢？虽然你们认为，因和果之间真的有一种

实相的关系，它们之间真的有一种事实的推动力，但是详细观察的时候，这些都是没有的。

那为什么青稞种子存在，青稞的果就可以产生呢？这就是很奇妙的缘起，缘起就在这里。我们为什么说，缘起越观察越得不到，最后远离一切戏论，原因就在这里，中观当中就是这样讲的。在因明当中，也就是在我们观现世量当中，也能得出这个结论。我们大慈大悲的佛陀，不要说他所宣讲的中观和大圆满的一些甚深教言，仅仅按照因明来进行解释，也能让我们感到：噢！的的确确是这样的。如果从心法的角度来讲，就与我们昨天举的例子一样，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，可以这样说；如果从实法的角度来讲，任何一个外境的法也是过去、现在、未来三个方面皆不可得。这一点就是一切万法的实相，任何世间上的文学家、科学家，他们的知识再丰富、再先进，也没有办法破掉。

因此我们在这个世界上，从暂时的角度来讲，法称论师和陈那论师真的是理自在王，是世间所有理证智慧的顶峰，应该可以这样说。那么，他们究竟智慧的来源、源泉是什么呢？就是自他二利究竟圆满的大慈大悲佛陀的智慧海。因此我想，在这个世间当中，任何一个学者和知识分子，他如果真的去深入潜心研究佛法的一些知识，那么没有一个人会不恭敬的。为什么呢？在真正的理论上面讲出来的时候，就不得不服；如果你不服，你就毁谤了事实法则。

因此我想，我们学习，尤其是学习因明，大家一定要打开自己的思路，从方方面面去观察。有时候，我们的分别念多得不得了，在这种情况下，干脆就让它发起来：佛陀说得不对吧？三宝当中有没有加持啊？到底前世后世存不存在啊？有很



多经不起任何考证的邪分别念纷纷涌现。但当我们真的遇到一些比较甚深难测的问题时，自己的分别念也有特别愚钝的感觉，好像再也没有办法进去。因此，学习因明对一些知识分子来讲，应该说是非常非常的重要。如果没有学习因明，我们好像觉得，所谓的佛教只不过是崇拜为主、信心为主，真正去观察的时候，好像没有什么了不起，现在有些知识分子的看法就是这样的。对宗教，他们认为：这是一种教条主义，只不过是他们的一种传统、规矩而已，真正去深入研究，好像没有科学那么先进；而科学呢，你看现在好多不可思议的境界都可以出现，所谓的佛法肯定没有这么深奥的理论，也没有什么深奥的一些修证。

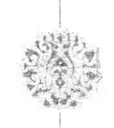
当然，真正出世的智慧，超越我们凡夫分别念的这些境界，如果在我们面前出现，那大家都会非常地敬仰。这一点我们暂时不说，就仅仅是现在因和果之间的关系，我们用自己的智慧来进行分析的时候，应该说对自己的传承上师，对佛陀也会生起不可退转的信心。我有时候这样想，大恩上师法王如意宝给我们传讲过因明、中观方面的教言，从内心深处非常地感谢。为什么呢？因为，来到这个世界以后，自己有时候觉得非常聪明，有时候觉得比较愚钝，但不管怎么样，自己的相续当中，总是有一些说不完的邪知邪念、杂念分别念。但是，每一次遇到中观和因明的推理，就好像自己在无路可走的时候，或如到了没有门的房子的尽头一样，在自己的智慧再没办法领会的时候，佛陀早就已经更深入地分析过了。这样，我们就不得不佩服佛陀的智慧与教言。

前两天，我们这里有些知识分子的道友，他们对我这样讲：自己学佛以来，尤其是学了因明、中观以后，以前在这个

世间当中，读一些高等教育体系的教材的时候，从来没有得到过的万法的诸多真理，好像已经顿然从内心当中开发出来了，有这种感觉。有些人是这样说的。我想，真的会这样的，我们再聪明，在因明的正理面前，很多人可能再没办法发挥。而因明只是佛陀智慧海的一角，甚至可以说是千万分之一的智慧水滴；佛陀真正智慧的汪洋大海无比深广，以我们世间人如同一根吉祥草般的智慧来蘸，那是根本不能彻底精通的。因此，为什么说圣者才能了达万法真相，其原因就是如此。虽然我们凡夫人，现在还没有到达佛陀甚深究竟的法海当中，可是我们的智慧越来越磨炼，在以后一定会有更深奥、更回味无穷的景象展现在我们面前。因此我想，一些有智慧的人，不要把自己的智慧留在一个层面上，应该再三地观察，翻阅智慧比较尖锐的因明和中观等方面的论著；这样以后，自己的见解就会越来越稳固；到了一定的时候，即使外面有成千上万个邪说、邪宗来对你进行反驳，那你自己的智慧也会如同山王一样，不可动摇。所以我们在末法时代，能够遇到这么殊胜的佛法，应该说是非常的荣幸！

下面，我们讲因和果有能饶益和所饶益的法相。这个法相大家要清楚，一定是在遣余识面前才能成立；千万不能认为，在外面的青稞种子和青稞苗芽之间，有一种真实的互相饶益，这是不可能的。

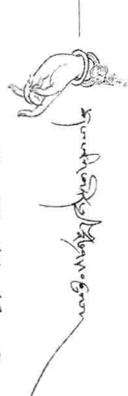
那有些人可能问：如果在自相当中没有饶益，没有起作用，那青稞的种子为什么会生起青稞？为什么青稞种子不生水果？原因就是刚才所讲的缘起。缘起在世间中是有规律的，就像火的热性一样。比如说我们造恶业，恶业不会产生快乐只会产生痛苦，痛苦就是它的果，这是一种因果关系。我们遣余识



和外境结合起来，这就叫做因果规律。因此，我们布施，就能发财；持戒，就能获得善趣的果位；安忍，就能相貌端严，等等。这些就像青稞的种子当中产生青稞的苗芽一样。但如果你观察苗芽和种子之间，接触还是不接触，起作用还是不起作用，那因果是没办法成立的。因果，在外境当中以现量不可能成立；以比量来推理，外境当中真实的关系也推不出来。如果推得出来，那法称论师和陈那论师也不会这样说。法称论师的《观相属论》和《观相属论释》里面讲，因果在本体上没有自相的关系，对这个问题说得非常清楚；而且《释量论》当中，对此说得也比较清楚。

可是听说，在藏地的有些论师对这种观点加以遮破，有这种说法。但这是不合理的，因为在因明正理当中，除了法称论师以外，谁也没有开显过更深奥的真理，凡是学因明的后学者，没有一个不承认法称论师的观点。如果承认法称论师的观点，那么他的《观相属论》对此说得非常清楚。所以，大家方便的时候，对这个问题应该好好地观察。如果没有观察，我们就会经常处于一种迷迷糊糊的状态，这不是学因明者的正确态度。大家该聪明的时候要聪明一些，不该聪明的时候也不要想太多。有时候很多世间人，还有些出世间人，不需要聪明的地方，他就一定要把脑筋用得非常不错：一定要注意，到底说的什么？是不是说我的过失啊？看起来是非常的聪明，而且自己也特别的专注。然而一遇到因明的时候：唉！是也可以，不是也可以，什么样都可以。不能这样，非常关键的问题，我们生生世世的大问题，应该依靠这些真理来解决。

刚开始的时候也给你们讲过，在上师如意宝传讲的显宗、密宗法当中，自己印象最深，对摧毁自己很多邪分别念起到极



大作用的就是《释量论》。讲《释量论》的时候，我们也是非常的精进。当时上师说：首先我们去五台山，依靠文殊菩萨的加持让大家开智慧，回来以后我给你们讲《释量论》。《释量论》讲完了以后，我相信你们很多人，相续当中的邪分别念就会得以遣除；同时，对无等大师释迦牟尼佛和他的殊胜妙法，也会生起不可退转的信心。

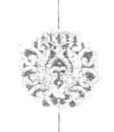
从五台山回到学院以后，当时大概是九月份左右，上师如意宝就开讲《释量论》。在那个冬天当中，我们全学院所有的法师们都非常的精进。就像我们现在这里个别的道友，对因明方面很有信心，把颂词背得特别好，每天所讲的内容通过各种方式来了达，我觉得这样非常有必要。

上面法相讲完了，然后讲分类。

分类呢，"因分近取与俱有"，果方面没有分，是因方面分的。

按照因明宗的观点，因分为两种：直接饶益果本体的叫做近取因，饶益果之差别法的叫做俱有因。在这里，俱有缘和俱有因实际上是一个意思，这个大家应该清楚。任何一个事物，对产生自己本体方面起作用的因，叫做近取因。什么叫做近取因？就像我们原来学《俱舍论》的时候，有一个同类因，它自己前面的相续能产生后面的相续。比如说青稞的种子当中产生青稞的苗芽，我们前面的心识当中产生后面的心识，苹果的种子当中产生苹果等。总而言之，能不断地产生自己同类的物体，这就叫做近取因。

所谓的俱有因，对事物的本体不起作用。比如地、水、火、风，实际上只是对种子生果起一个辅助作用，并不是直接产生果的因。《俱舍论》也讲过。比如我们种水果，水果的种子是近取因，如果水果的种子泡在牛奶当中，或者泡在其他的



一些特殊液体当中，那么后来产生的水果就非常甘美、香甜。这些对水果的本体没有起作用，但是对它的形相、味道、特征等方面，起了一定的作用。在《释量论》第二品中也是这样讲的，心的近取因就是心，它原来相同的因就是心。但心的俱有因，就是其他的一些助缘。由于人前世造的一些业力的差别，今生当中人的心经常感受痛苦，或者是快乐，这与心的俱有因——业力有关系。或者说人的父母非常勇敢的话，儿子也是勇敢的，父母对他的心勇敢起了一个俱有缘的作用。或者父母种姓极为高贵，具有慈悲心，具有信心，或者说恶心等等，这样对孩子的心也是起到一定的作用。

所以，从心的本体方面而言，就是依靠近取因而直接、不断地产生它后面的相续。但是，平时依靠外境来产生作用，我们前一段时间已经讲了，心的近取因就是心；而身体是心的俱有缘，它对心的差别起一定的作用。

在《俱舍论》中讲的六因，其中有一个俱缘因，实际上那里面，同时互相观待的法叫做俱缘因或俱有缘，比如说长和短。但经部中，尤其是随理经部对此不承认，认为并不是真实的因和果之间的关系，只不过是互相安立的角度来讲，是因果而已。所以，《俱舍论》中所讲的俱缘因，跟因明中所谓的俱有因有一定的差别。总之，在这里对事物的差别直接起作用的叫做俱有缘，或者俱有因。

子二、确定：

下面讲确定，宣说因和果怎样确定的问题。

彼即随存与随灭，有此二种三层次。

自宗因和果之间的关系，应该这样来确定。当然，多次重



复说没有必要，就是在遣余面前而安立。但以遣余决定的时候，一定要合理，符合实际道理才叫做是关系。如果不符合实际道理，就像前面讲同性相属的时候一样，是不合理的。

那萨迦班智达自宗的因果关系，是怎样确定的呢？我们前面遮破了他宗观点，现在要建立自宗。自宗观点是这样的：确定因和果之间的关系，需具备随存的三种条件或随灭的三种条件。如此，一是随存的三个条件，一是随灭的三个条件，总共有六种条件。萨迦班智达的自宗是这样的，六种条件当中，要么依靠随存的步骤了解因果关系，要么依靠随灭的步骤，或者说逆品的关系，确定因果关系。

以随存的三种条件确定因果的方式：首先，我们亲自看到这里没有烟，也没有火，依靠可见不可得的量了知是一个清净的地方，必须首先要了解这样一个地方。然后，我们看见这里有火，不管是在钢炉里面，还是火灶里面，有火是第二个条件。之后，火当中产生烟。有了这三个层次，一定能确定因果关系。这三个层次再不能多了，也不能少了。所以这三个层次，在我们确定因果关系的时候非常重要。这是一个方面。

第二个方面，通过随灭的步骤确定因和果之间的关系。怎么确定呢？首先，我们看见火当中产生烟，产生烟是通过现量了解的。然后火灭了，这是第二个条件。之后，烟也随之而灭，这是第三个条件。一般来讲，这是后际随灭方面的三种确定，前面是前际随存方面的三种确定。

这两种方式，在确定因果关系方面极为重要。如果不知道这样的关系，谁是谁的因，谁是谁的果，那这方面还是有一定困难的。所以，要对因果真正地了解，比如说芽和种子之间的关系，要么以随存的三种步骤来了解，要么以随灭的三种步骤



来了解。这一点必须要知道，如果不知道的话，因和果之间的关系不一定能确定。原因是什么呢？大家一定要知道，首先这个地方因和果两者都没有，这个是很重要的；然后出现因，出现的因一定要现量见到。没有见过的话，就有可能前面出现的是果，或者果不依靠这个因产生。这样，首先火和烟都没有，然后见到火，之后火中冒烟，这说明它们之间有一种因果关系。

可是有些宗派不了解这一点，尤其是顺世外道根本不了解因果必须要具足这些条件。因此，他们认为我们的心识是依靠身体，或者是依靠父母的不净种子而产生的。如果他们能了解确定因果的条件，首先两者都不存在，然后因存在，最后果从中产生，他们就不会产生这样的过失。可是顺世外道，首先中阴阶段他们不能现见，无法了知身体和心识两者都不存在；然后第二个，有了身体以后，身体当中产生心识，他们也没办法了知。因此对于这个问题，我们一定要了解：因前面没有果，而且果并不是它处而来的这两点。如果这两点没有确定，就不知道是否是事物真正的因。所以顺世外道认为身体当中产生心识，就是由于不知道这种推理。假如顺世外道知道，首先身体和心两者都不存在，就像一个有神通的人，看见中阴的时候，身体也没有，心也没有，这两者都是不存在的；然后身体有了，身体有了以后，现量看见从身体当中出现心识。如果顺世外道有这么一个理由，那我们可以说身和心是因果关系。但他们没有这样，只是觉得身体起一些作用的时候，心也有改变，如果以这个原因推出心从身体当中产生，那这个推理在因明当中来讲是绝对不成立的。

今天我讲的这个问题，一些唯物论习气重一点的老先生和女士们，应该好好掌握一下。因为你们以前，始终都认为是：

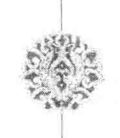


心应该是从身体当中产生的吧！但理由呢，什么都没有的。如果你有理由的话，你能不能找到前面这两者都不存在，然后两者依次出现。当然这个出现，以因果的方式出现。

全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说，有些人提问：随存的三种方式，首先是两者都不存在，然后一者存在，最后另一者才存在，如果这是因果的话，那么在清净的一个地方，首先是牦牛和马都不存在，然后马出现了，最后牦牛也出现了。这样的话，是不是它们之间也成了因果关系？麦彭仁波切回答，这完全是不相同的。首先牦牛和马都不存在，这没有什么可净论的，然后你看见马，之后牦牛来的话，并不是在别的地方而是从马当中产生的话，就可以说它们之间有因果的关系。但是，首先两者都不存在，然后马存在，但是牦牛怎么来的，这是关键的问题。马出现以后，牦牛从其他地方跑过来，并没有在马中出现，所以它们之间就没有因果关系。因和果之间的关系，比如首先烟和火两者都不存在，然后火存在，最后火当中产生烟，但是烟并没有存在灶里面、锅炉里面，或者从房子当中产生，就是在火里面产生。当时，确实有这样的一种关系，有了这样一种关系呢，我们自己心里也是觉得：烟和火之间，烟肯定不是在前面，并且烟并不是木头和石头当中产生的，应该这两者之间有因果的关系。

因此一般来讲，不管是哪一个人建立因果关系，首先要有现量的经历。如果没有现量经历，因果关系就是不合理的。因此，有些人看见因和果之间无则不生的关系，从此以后他就可以决定。这种决定，以后在世间的万物当中也会出现的。所以说，因和果之间的关系谁也没办法破除的。

这个推理，可以进一步加深我们对佛教生死观的印象。这



是非常关键的一个问题，希望每一个人好好地思维。我也会着重提出这个问题，你如果是站在唯物论，或者是顺世外道的立场上，你现在有没有理由说，是身体中产生心而并不是心当中产生心，这方面有没有齐全的推理。我们以后还会讲，关于心当中怎么产生心的问题。到我们讲《释量论》第二品的时候，会专门讲成立佛陀为量士夫，和心当中产生心的非常有说服力的道理。如果能讲成的话，大家都会知道，无始以来的的确确是，众生的心是在心当中产生的。而且任何理论也是没办法遮破的。外道所承认的身体当中突然冒出心识的观点，只不过是他们仅了解一方面而立的宗。实际上，这个推理是不全的，应该对这个问题有着更深的认识。

总而言之，随存方式的三种步骤，应该说是先以现量来成立的，然后后面以分别念，分别念和现量结合起来才可以成立，有这三种条件。你看首先两者都没有，然后看见火，之后火中出现烟。这几个层次，一步一步通过三次现量，我们的眼识经过三次，最后我们的遣余识——分别念，把它们结合起来：噢！它们之间是因和果的关系，烟是从火当中产生的，火并不是从烟当中产生的。这样，可以知道所谓的烟不是火以外的东西产生的，不是非因产生的，应该是从火中产生的。如果这样分析，在遣余识面前可以安立它们之间因果的关系。

随灭也是同样的：首先是因中产生果，看见火中出现烟，后来火不见（因灭了）的时候，因灭果就没有了。果没有的原因就是因灭了，果产生的原因就是因存在。所以，从随灭的角度来讲，它们之间的因果也能成立。希望大家把这个推理，与心识是不是在身体当中产生的问题相结合，去深入地思考。

Chapter 38

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》第六品——观相属品。前面已经讲了，在真实自相当中所谓的相属不存在，相属应该在遣余识面前安立。现在讲的是第三个科判相属怎么样安立。也就是说自相的相属不存在，遣余的相属存在，遣余的相属里面讲同性相属和彼生相属，彼生相属分破他宗、立自宗和除诤论三个方面，今天讲除诤论。

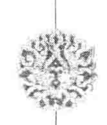
癸三、除诤论：

我们昨天已经讲了，因和果有随存随灭的关系，随存方面有三个条件，随灭方面也有三个层次，我们可以用随存或者随灭的三层来了解因和果的关系，这样我们就可以获得因果关系的决定。就此，对方提出了这样一个问题：

法相不成之太过，误他于此无妨害。

对方给我们提出了三种太过：一个是法相不成的过失，一个是具有太大（太过分）的过失，还有误于其他的过失。其实，这三个方面对我们不会有妨害。

怎么不会有妨害呢？对方有些论师是这样认为的：你们认为因和果之间一定有随存随灭的关系，这是不合理的。为什么不合理呢？因为有些因果就不一定有这种关系。比如说有些人着魔了，然后生病。我们一般人就只能看见他正在生病的状



况，果应该看得见。可是怎么着魔的，当时以什么样的原因导致他着魔，这种状况我们就一无所知，这是因不可见。如果因不可见，它们之间的因果关系也无法确定，这是法相不成的因不可见的过失。

对方又说，若因果真的需要这样随存随灭的关系，那有人通过念一些咒语净除罪障，我们应该能看见它的果。比如我们念金刚萨埵心咒、念一些灭罪咒等，虽然因可以看见，但是它真正消除罪业的相，我们是看不见的，这是法相不成的果不可见的过失。

正因为因不可见和果不可见，所以你们前面讲的因果的安立方式不合理，对方提出了这样一个问题。

对此我们可以这样回答，这里的因果安立，就像火和烟之间的关系，是以可见的因果作为代表而安立的。烟和火，果可以见，因也可以见，在这样的状况中，我们就需要以随存随灭的关系来安立，而并不是说所有的因果全部必须以这两种层次来决定，并没有这样承认，因此你们所说的过失是没有的。为什么呢？因为你们所举的两种情况是不可见的。

就一般凡夫人来讲，比如前面有些人着魔生病，着魔的因，一般凡夫人的眼识是不可见的；有些人念咒语最后灭除罪业，灭除罪业的果，一般凡夫人也是不可见的。但诸佛菩萨了解这个因果，他们无碍的智慧会现见这一情景，因此不是因果的过失并没有。既然是因果，那么不可现见的过失也没有。因为我们所讲的因果关系，并没有设定所有的因果非要凡夫人能现见，没有这个要求，这是第一层意思。

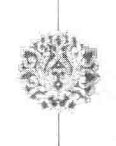
然后第二个所谓的太过，也有些论师是这样认为的：作为因的别法，像檀香、柏树，或者是杨树等都能烧出火，如我们

用檀香烧火就会冒出一种烟，但我们并没有把它分开，说这是檀香的烟，只是用烟的总法，或者说总相的这种烟。也就是说因是别法，而果却成了总法。那在这种情况下，它们之间不可能存在这种随存随灭的关系。如果真的有因果之间的关系，那么就有别法檀香火产生总相烟的过失。所以，这两个之间的关系也是不能决定的，如果你说能决定，就太过分了。为什么呢？因为总体的烟，它可以涉及到的，不但是檀香，还有松树、沉香等，很多树的烟也可以包括在里面，这样一来，因和果之间的关系就已经混乱了，对方提出了这样一个问题。

我们进行回答：这种过失我们是没有的。为什么呢？因为这里的因果关系，比如说檀香的火跟檀香的烟，这两个应该有因果的关系，这是无则不生的关系；而檀香的火当中产生总体的烟，实际上并不适合因果关系。为什么呢？因为所谓的总体，我们前面在第三品当中，已经分析得非常清楚：所谓的总法，不管是外道所承认的总法，还是因明前派所承认的总法，都是不实在的，是无实有的东西。既然总法是无实有的东西，那么无实有的东西跟檀香火两个产生因果关系，也是不可能的事情。因此你们对方所发出来的第二个太过，对我们来讲，也是没有任何妨害的。

第三种太过，他们认为：如果你们所有的烟，它的近取因绝对是火，那这也是不一定的。有些的确是以木柴烧火，火当中冒出了烟；但是也有一些特殊的情况，就像一些山谷里面的蚁穴当中，有时候也会冒出烟。那这样，可知烟的直接因（近取因）不一定是火。所以，以有烟的原因推出火，这也是非常不合理的，对方提出了第三个太过。

对第三个太过的回答，颂词当中比较明显。前面的两个太



过，在《量理宝藏论自释》和其他的有关讲义中，已经比较明确地回答过，而颂词并没有非常明确地回答。

对第三个问题，颂词中是这样回答的：

凡由非因所产生，彼者即非彼之果。

形象相同而误解，假立彼之名称已。

他这里说，虽然你们刚才已经提出了，蚁穴当中冒出烟，以这个道理来说，前面的因果是不一定的、不合理的，但实际上，这不算是真实的烟和火之间的关系。为什么呢？凡是非因当中所产生的“彼者”并不是它的果。也就是说烟真正的因就是火，而烟的因并不是蚁穴，蚁穴当中冒出来的灰色东西，实际上我们不能把它称之为烟。在春天或夏天的时候，山谷里面的蚁穴也会冒出一些灰色的东西，但是这个并不是真实的烟，有可能是雾。对此，我们在学一些常识的过程当中也会明白的。所以，只有从火当中产生的才算是真实的烟。虽然从颜色、形象等方面可能比较相同，但是这不一定称之为烟。他这里形象是相同的，烟也是灰色的，也是可以冒出来的；而蚁穴当中所出现的这种气，实际上也是灰色的，也可以冒出来。因此，只不过形象和颜色相同才把它误认为是烟而已。

我们看见的阳焰，虽然它的颜色跟水一样，但是我们不能把它当作真实的水。在世间当中，也有一些非常相同的东西，比如说非常端庄的美女，我们不能把她当作真正的天女；彩虹，我们不能看作是真正的绸缎等等。世间当中形象相同的东西是非常多的，但你不能因为有些相似，就把它们认为是一样东西。因此，你们刚才说的蚁穴中所出现的这种灰色东西，我们在这里不能承认为是烟，因为它并没有从火当中产生的缘故，应该可以这样来理解。

对此，对方这样说：如果非因当中产生的不是果，而火的因本来又是木柴，那么石头或者铁块等通过摩擦而产生的火，就不应该成为火了。

对方又从另一角度给我们提出问题。如果非因当中产生的就不是它真正的果，那古人生火的时候，经常拿一些白色的石头跟火石进行摩擦，在摩擦的过程中可以出现火，那是否从石头、铁块摩擦产生的就不应该是火了呢？因为火的因是木头，肯定不是铁块等，这是非因当中产生的缘故。

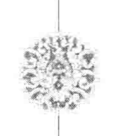
下面萨迦班智达这样回答：

石及柴等非火因，火因本为火微尘，

微尘合而为一因，方是石柴等如根。

石头、木柴以及前面所讲到的火铁、火绒等等，这些并不是火的真正近取因；火的真正近取因实际上是火自己的微尘，火的微尘实际上散布在每一个由大种组成的事物当中。我们学过《俱舍论》，大家都应该清楚，任何一个事物都有地水火风四大，或者说具足八个微尘。木头当中也是有的，石头当中也是有的，只不过有些原料，如火柴当中，火微尘的成分多一点而已。这种微尘在木柴或者火柴集聚在一起的时候，只不过是把这些火的微尘凑在一起，火自己的微尘永远都应该在事物中存在，所以说它应该是火的近取因。而木柴、铁、石等等，并不是火的真正近取因，它们只不过是把火的微尘组合在一起的俱有因。在这个问题上大家也应该清楚。

有些论典，比如无著菩萨的《宝性论注释》当中说，所谓火的近取因就是木柴，好像记得有这样的说法。但是他的密意是说，木头当中实际上有一些火微尘的成分，因此火的这种微尘的因，也可以说在木头当中存在。经部和有部宗对微尘的说



法，也是不相同的。按照有部宗的观点，他们认为自相的四大微尘是存在的；而经部认为四大只不过是四种特殊的能力，这种特殊的能力才算是火等的微尘。《大乘阿毗达摩》里面讲，树正在动摇的时候，风的习气成熟，也可以说是以这种风的力量成熟的，但于平时并不会出现；种子用水来潮湿的时候，种子中水大微尘的习气成熟等等。

原来我们学习《俱舍论》的时候，有些说法虽然有点不相同，但实际上我们一定要了解，任何一个事物，它的因应该是它自己本体的因，但是它的因不一定要与果的颜色、形状全部相同。如果全部都要相同，这也是不现实的。所以所谓同类的因，应该说只是它的相续称为直接因，这叫做同类因，在《俱舍论》中也是这样讲的。所谓同类，比如说种子本来是灰色的，这个苗芽也要灰色，没有这个要求；苗芽绿色，它的果实也可能是黄色的东西。那么它的近取因到底是不是它的种子呢？应该说近取因是它的种子，但是这个近取因与果的形状、味道是不是完全相同呢？不一定相同。

因此近取因的范围，也应该指定于它的直接因当中，直接的因也属于同类的因，应该可以这样理解。这个因应该这样：一个是与果完全同类的，另一个是与果的一般性质不同的，有两种情况。

抑或前后之因果，互为异体而存在，

犹如由从火与烟，所生之果烟有别。

我们的因，一方面是刚才前面讲的那样：火的因就是火的微尘，这样可以不断地产生，有这么一种；还有一种就是前后的因果互为异体，这种情况也是有的，前后的因果各自不同而存在。



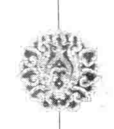
比如说所谓的火，其中第一刹那的火，应该是从木柴或者火柴中产生的。过了一会儿，三刹那、四刹那的火，在火的微尘当中，也可以说火当中产生。再过几个刹那之后，从火当中产生烟，那么烟的第一刹那在火中产生，烟后面的这些相续应该是依靠烟而产生的。这样一来，那么火一般来讲就是它前面有火的微尘，但是刚开始的时候，也应该依靠其他的事物，我们看起来好像是从其他不同的事物当中产生的，有这样的特点，这一点一定要了解。所以，因果前后也有一些不同。

对此我们有些人可能这样认为：既然火和烟不是同类，那么是不是不同类的事物中产生不同类呢？从近取因的角度来讲，这不叫不同类，应该叫同类。不管是烟也好、火也好，或者是木柴和火之间的关系，就是同一个相续，从相续的角度来讲应该可以这样说。然后从它的一些性质和功能的角度来讲，也不一定因和果就完全都相同。

在说明这个问题的时候，有些人可能这样想：我对这个还是有一种怀疑，比如第一刹那的烟是在火当中产生的，火的第一刹那从木头当中产生，那这样是不是顺世外道所讲的那样，心的第一刹那就是在身体当中产生，与外道所承认的四大当中产生心相同，会不会有这种可能呢？绝不会有这种可能的！

为什么呢？这里我们要先介绍一下比喻的用法，本来运用比喻的时候，要么这个比喻必须用正量来成立，要么这个比喻是对方承许的。没有这样，就随便把自己心里觉得相同、比较适合的一个道理举出来，这不叫我们因明当中的同品比喻，这不叫比喻。所以，比喻必须要有一个共同的特点，要么是以量来成立，要么对方承认。

那么，我们刚才这样的比喻，会不会对心从身体当中产生



有利呢？绝对不会有利的。为什么呢？比如说火从木柴当中产生，或者烟从火当中产生，用昨天前面的三层随存和三层随灭的因果，我们可以看到，首先是用现量来看见火在这里产生，就是在这个火柴当中产生，除了火柴以外没有在别的地方产生。因为前面也没有发现火，只在看见火柴以后，这个火才发现，最后烟在别的地方也没有出来，就是在这个火当中冒出来的，这一点是现量见到的。可是所谓的心在身体当中产生，这一点并没有正量。为什么没有正量呢？我们只看见有些有身体的人有心，只看见这一个；但是，并没有看见在胎中或者中阴身的时候，先有身体，然后从身体当中产生心，这一点并没有正量。如果没有正量，有一个地方稍微相同，你就承认这是它的因，那这是不行的。所以，你必须要有一种充分的理由，结论才可能是正确的。

全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说，一般来讲我们现在众生的五根——眼耳鼻舌身，它们作为后世五根的近取因。有些人可能这样想：我的眼耳鼻舌身是中阴身五根的因，那会不会中阴身真的有五根呢？这也不一定，到那个时候色法变成了习气。所以按照《释量论》的观点来讲，心的近取因应该是心，身体的近取因应该是身体，包括五根。那这样一来，比如说我们下一辈子如果转生于无色界，那个时候，我贪执色法的心对它只是做一个俱有因，现在的五根成为下一辈子五根（指无色界的五根习气）的近取因。如果心识不贪执色界，或者说无色界已经断除了贪色的烦恼，就像《俱舍论》里面所讲的，那这样，因为不贪执色法的心不会做俱有缘，所以它只能成为一个单独的意识，这种意识实际上就像人在酣睡中一样。色法的习气一旦成熟，可以再出现色法，他的身体就可以出现，就



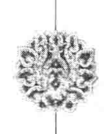
像我们酣睡当中出现梦的身体、梦的场景一样。

全知麦彭仁波切对这些问题做了详细分析，我们现在也应该如此承认。包括《如意宝藏论》和其他的论典也说了，无色界也并不是按照《俱舍论》里面所说的那样完全没有色，只不过是一些细微的禅定色法，有些说只不过没有像欲界那样粗大的色法而已，它以习气随眠的方式来存在。

这样一来，我们从因明正理的角度来讲，应该色法的因就是色法，心法的因就是心法。而且色法和心法跟火和烟不能比的，性质完全是不相同的。如刚才前面所讲的那样，火和烟之间是前后的，由此我们知道火是烟的因，对此我们有决定的认知，而身体当中产生识则没有任何正理。所以在这些问题上，大家一定要了解，因为现在世间上所谓的唯物论、顺世外道，他们始终都认为，人的身体就是心的近取因。

世间学问中，近取因叫什么？（弟子回答：近取因叫内因，俱有缘叫外因。）内因、外因，这个取得一点都不好，所以一定要让世间的人们好好学习《俱舍论》。

关于一切万法唯心造，有这么一个问题，如果一切万法唯心造，那么是不是外面的山河大地、柱子瓶子等无情法是从与其不同性质的心当中产生的，会不会这样？会不会有这种过失啊？这种过失是没有的！为什么呢？这里主要是抉择唯识宗的观点，但是抉择唯识宗观点的时候，应该说这些是心的一种幻现，心的幻现实际上也没有任何过失。因为你严格观察的时候，心之本体以外的对境是没有的。暂时的显现，虽然是在心当中产生的，但这是以迷乱相的方式产生的，并不是我们心里面直接产生一个柱子，并不是这样的，这以梦喻可以说明。唯识宗的很多窍诀有甚深的意义，以梦的比喻来解释比较适合。



睡觉做梦的时候，因为自己的心识错乱，外面就变现出了山河大地、柱子房子等，有各种各样的无情法出现。

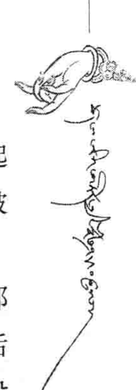
那么无情法是不是心当中产生的呢？从迷乱的角度来讲，应该是从心当中产生的。心当中产生的话，是不是这个光明的心当中产生了无情法，有没有这个过失呢？没有。如果你真正观察的时候，就像我们前面因明所讲的那样，毛发除了自己的心以外是根本不可能有的。所以，如果要讲得深一点，再用因明的寻伺推理也是靠不住的。在名言当中，一定要按照唯识宗所承认的那样，万法唯心造的观点，不会有有情法造无情法的过失。心当中产生柱子，那这样，柱子的近取因是不是心呢？实际上不会有这种过失，可以用梦的比喻。梦中柱子的因是不是心呢？梦中柱子的近取因如果是心识，那心识当中产生了柱子，我们从迷乱的角度来讲，是可以这样承认的。但严格观察的时候，除了心以外，心的迷乱显现以外是没有的。如果我们知道这样的道理，那现在处于醒觉位中也可了知，所有的色法除了心识的显现以外绝对是没有本体的。所以，因明当中讲到的这些非同类当中产生的过失是没有的。

辛二、认识事相：

我们前面，相属的法相已经讲了。某一个法不舍弃另一个法，就是相属的法相。那么相属的事相是什么呢？

单独自相及共相，相属事相非应理，

他这里就是说，单独的自相不能作为事相。为什么呢？因为，在事物的自相上，火和烟并不存在相属，它们之间没有关系。没有关系的缘故，单独的自相不能作为相属的事相。单独的自相不能作，那么共相可不可以作呢？共相也绝对不能作



的。前面也讲了，共相跟石女的儿子没有什么差别，它不能起功用。既然不能起功用，那单独的共相怎么能作同性相属和彼生相属的事相呢？绝对不可能的。

那么，相属的事相到底是什么呢？就像我们前面所讲的那样，又要依靠遣余。所以这个遣余，因明的上上下下、前前后后都是离不开的，离开了遣余，讲者也没有办法讲，听者也没有办法听。什么都依靠遣余，遣余的加持是相当大的。

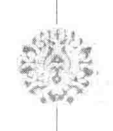
乃是唯独于共相，误为自相之遣余。

相属的真正事相是什么呢？自宗的观点应该是这样讲的，所有的相属唯一在分别念面前成立，不管是彼生相属还是同性相属，这些全部是以自相和共相误认为一体的方式来互相连结的。除了这个以外，单独的自相是不可能的。我们前面已经讲了，事物的自相上不可能有相属。然后光是一个分别念，光是一个总相，那也不行。所以，一定要自相和总相混为一体。比如火和烟，心里面的总相和外境的火、烟混为一体的过程中，有一个无则不生的关系，在这里我们将这种关系——共相与自相混为一体的遣余安立为事相。

学新的名词的时候，大家应该记住，不用每天都作解释；否则，听经一百年以后，每一次遇到这些名词都要解释，那可能不行。反正不懂的人永远都不懂，头发白了、牙齿全部掉完了还是不懂，听过五百次也不一定懂。而能听懂的人，讲了两三次就应该会懂的。所以，这些法相我就不再解释了。

下面讲这样的相属依靠什么样的量来决定。量决定的过程当中有两种，首先我们要驳斥其他宗派的一些片面说法，然后自宗进行圆满地回答。

辛三（确定此等之方式）分二：一、片面确定之他



宗；二、兼收并蓄之自宗。

壬一、片面确定之他宗：

首先说对方的观点：有些论师认为是依靠现量来决定，有些认为是依靠伺察意来决定，也可以说是依靠伺察的决定识来决定。但两者都不是特别的合理。

能乐欢喜论师言，凭借伺察定相属。

诸尼洪师则承许，依凭正量定相属。

他这里“确定”的意思是什么呢？我们昨天已经讲了，首先在一个清净的地方火和烟都没有，然后看见火，最后看见烟，通过这三层的力量可以决定它们是因果关系。那么，能决定因果关系的识，到底是现量的识，还是比量的识，或者是其他的一种识？有这么一个问题。我们在这里进行判断的时候，有些论师认为这是一种伺察意，通过伺察的观察而决定的；有些认为这是一种现量的智慧。但是我们自宗，下面马上会说的，现量和比量这两者都不能离开，两者都需要，自宗这样承认。

首先，我们看克什米尔班智达能乐欢喜论师，他是这样认为的：这是凭借伺察意来确定的，因和果之间暂时的相属虽然是依靠量来决定的，但真正的自相相属完全是依靠伺察才能决定。在萨迦班智达的《自释》当中已经说了，这是已决识。因为在一个清净的地方，首先二者均未看见，然后见到火，最后看见冒烟；看见这些以后，最后作一个决定，那么这就是一种已决识。因此，克什米尔班智达认为这是一种伺察意或已决识，是由它来决定的。

还有印度东方尼洪派的班智达，他们都异口同声地认为：以伺察意或已决识来决定不一定合理，因为它没有见到真相，

应该说是现量来决定。因为，首先看见这里没有火和烟，然后看见了火，最后又看见了烟；或者是，逆转的三层也可以通过现量来了知。因此，这是现量的正量来决定的。

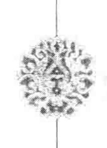
他们两派有不同的说法。下面，萨迦班智达自己觉得：一方面，现量的智慧也必须要具足；另一方面，决定识也必须具足，这两者结合的情况下可以确定相属，这就是确定相属的量。下面是第二个科判。

壬二、兼收并蓄之自宗：

依量之力所产生，具有遣余决定性，

错乱伺察一实法，由此决定彼相属。

我们自宗是这样说的：首先必须有现量，现量的三层力量不可缺少。因为在清净的地方，首先没有火和烟，然后有火，最后有烟；或者说，首先是从火当中冒出烟，然后火不见了，最后烟不见了。不管是同品还是逆品的三层关系，或者说随存和随灭的三层关系，现量的识都是不能离开的，这是第一个条件。第二个条件具有遣余意识，遣余的决定识面前，可以将自相和共相混为一体。也就是说，是以决定性的遣余作为有境，这样的有境以错乱的方式将自相和共相错认为一体。比如火是烟的因，火里面一定会产生烟，这是现量见到的；现量见到以后，心里面马上产生这样一种分别意识，所以分别识和现量识不能离开（这个讲义以后可能要稍微改动一下中间的“分析”两个字不需要）。意思就是说，刚才那个具有决定性的遣余作为有境，以错乱的方式将自相和共相错认为一体。也就是说，外境当中的无则不生是现量见到的，现量见到以后，以分别念来进行操作，就决定知道火和烟之间有因果关系。



而如果是单独的一种，像刚才尼洪派所讲的那样仅有现量，那也是不行的。如果现量能见到因和果之间的关系，那么相属应该在事物的自相上存在，有这个过失。然后，克什米尔班智达所认为那样，全部是依靠分别念来决定，这也不现实；如果前面没有现量见到，那光凭自己的分别念，很有可能会有错误。因为分别念，有时候也有估计的分别念，也有比量，但是这里不属于比量。为什么呢？因为，比量必须要以判断的某一个事物作为有法，然后立宗以及成立它的因，比量必须要具足这三个条件。可是这里，火和烟之间这种无则不生的关系，并没有立出来一个特定的有法，如果没有立出来，那比量的推理没办法展开。这样一来，比量也不是，现量也不是。如果比量和现量的正量都没有，那一般的分别念，我们前面所讲的伺察意那样，很有可能有错误的现象。因此，仅仅一个分别念根本不能成为了知因果关系的正量。

所以萨迦班智达自宗，既要有现量，也要有一种分别念。有了现量，在这个现量的基础上，又有分别念，这是合理的。因此，要了知因果关系，必须按照自宗现量和遣余都不离开的前提下，才可以无误安立。

总结偈：

有实外境无相属，二种相属皆增益，

共相误认为自相，由此生起相属念。

我们前面也再三观察过，在有实法的外境事相上，彼生相属和同性相属根本不可能存在。这个道理，前面以很多文字已经宣说过，所以我们在这里不再宣说。如果事物的自相上有彼生相属和同性相属，那有许许多多的过失。在事物的本质上，不管是火与烟之间的关系，或者是柱子上面的无常和所作之间

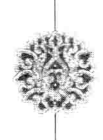
的关系，都决定是没有的。而两种相属——彼生相属和同性相属，实际上是众生的分别念来假立的。这种分别念的假立，我们前面所讲那样，一定是符合实际道理。

我们有些人也不要认为：符合实际道理就不叫假立、不叫增益，这是一种真实。会不会这样想呢？在因明中，后面还会讲到，所有分别念是本体错乱的。从这个角度来讲，分别念只是假立，只是增益。因为，所有分别念真正与自相比较起来，还是有一定的偏执。虽然符合实际道理，但是，这只不过是我们的意念来假立的，并没有像现量见到那样真实。但假立的方式是将共相误认为自相，比如刚才无则不生的关系，它们之间的这种关系完全是一种共相，将这种共相误认为在火和烟中有一种真实的关系；又比如，瓶子的无常和所作之间有一种同性相属，这种共相的概念，也误认为真正在自相上有一种不可分割的关系。所以，也就产生了两种相属的分别念。

实际上，这一品所讲的所有内容，以这个偈颂作了总结。

好！《量理宝藏论》第六品观相属已经讲完了。

《量理宝藏论》第六观相属释终



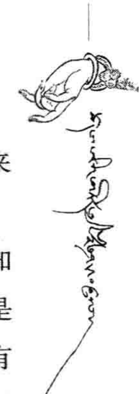
第七品　观相违

Chapter 39

下面，我们学习《量理宝藏论》第七品——观相违。相违，如果用世间的名词来代替，就是矛盾。如人与人之间的矛盾，国家与国家之间的矛盾，或者事物与事物之间的矛盾。所谓相违就是矛盾的意思。

我们学习这一品以后，当然能了解有关相违方方面面的道理。同时就像我们前面讲相属品时一样，一定会深深地了解，一切万法在本质上、在事物的自相上根本不会有相违；所谓相违，只不过是人们的一种执著而已，这一点因明当中抉择得非常深。所以我们学习因明，应该对万法唯心的道理有进一步、更深刻的认识。这是我们学习因明的一个目的。

还有，我们通过对这一品的了解，应该知道一切万法在本质上是没有矛盾的，但人们常常错误执著。了解这一道理后，从而对本师释迦牟尼佛的正理，生起真实无伪的信心。因此我们学习因明的人，逐渐逐渐会对佛、对法、对圣教生起不共的信心。有了信心以后，你的见解也会越来越稳固。虽然我讲得不太好，但是所讲的内容应该说是非常的殊胜，这样逐渐逐渐学习以后，我想我们在座的这些人以及这次听受因明的人，相续当中一定会生起正见。这种正见，跟我们世间一般的、依靠愚者自己的信心所得到的正见，完全是不相同的。这就像《定



解宝灯论》所讲的那样，这是自己反反复复观察以后引生出来的定解，这种定解不容易被摧毁，不容易退失。

这次学习因明，前六品已经学完了，对有些人来讲，不知道你们自己现在有没有什么感觉，所谓闻思，有时候也并不是马上就见到成效，不一定立竿见影，但是对你的相续应该会有一些帮助。你到一定的时候也许会了解：噢！原来我没有学习因明的时候，对佛的真理并不是特别的正信，但现在我的这种正信永远也是不可能动摇的，如果有了这样的作用，这就是我们学习因明的宗旨所在。因此，大家在闻思的过程中，对我们本师释迦牟尼佛的真理，一定会产生正见、定解。

己二（观察相违）分二：一、相违之总法相；二、事相之详细分类。

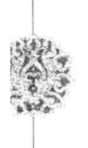
庚一、相违之总法相：

何法能害于某法，此即彼者之违品。

这个颂词的意思是说，什么叫做相违。当然相违也跟前面的相属一样，应该在遣余识面前安立，如果没有在遣余识面前安立，那么相违也是不存在的。就像我刚才所讲的那样，事物的本质上不存在相属，也不存在相违，在本质上二者都不存在。

在我们的遣余意识上安立，不管是什么样的法，如果一个法对另一个法有违害或伤害，或者说对另一个法的产生、发展以及相续不断存在等有一定的违害，那么这就是它的违品，违品和被违品这两者是互相违害的法。

我们前面学相属的时候已经讲了，任何一个法，它如果不舍弃另一个法，这就是相属的法相。这里也同样，任何一个



法，如果它妨害另一个法，这就是所谓的相违，相违总的法相大家一定要搞清楚。我们在世间当中，比如说火和水、光明和黑暗等等，这些应该说是直接相违的，互相有害的，一个东西存在的时候，另一个东西根本不可能与它同体或者以接近的方式来存在，这就叫做相违。

庚二（事相之详细分类）分二：一、总说；二、别说。

辛一、总说：

违品有实不并存，无实互绝之相违，
观待对境之差异，而承许有此二种。

他这里，所有相违可以包括在不并存相违和互绝相违之中，有些论典还加上一个“正量相违”，实际上正量相违也可以包括在这两种相违当中。从总的方面来讲，违品有实法实际上是不并存相违。意思就是说：这两个事物是存在的，比如火和水，火的微尘和水的微尘两个都存在，这两者都是有实法，这两个有实法互相不会并存，不可能在同一个地方存在，这叫做不并存相违。或者说光明和黑暗、无我的智慧和增益、对治和所断等，这些的违品全部是有实法，有实法的两个物体不可能同时存在。以总体的一些比喻来说明，比如说人与人之间有矛盾，那么一个人来的时候，另一个人就不想坐了，他马上就走了，这叫做不并存相违。这个人在这个部门发心，我就不愿意在这里，我可不可以改行，我可不可以到另一个地方去？因为他们之间不并存，如果一起共存，就觉得不舒服。我们有时候也可以看得出来，有些人之间稍微有一些矛盾，本来他坐在这里，当与他有矛盾的人来了以后，他非要离得远远的，坐在



那边去，永远不会跟他坐在一起，这就是不并存相违。因为它的违品是有实法，这叫做不并存相违。

什么叫做互绝相违呢？互绝相违的违品是无实法，比如柱子和非柱子，柱子是存在的，是实有的东西，它的违品是非柱。在这里，非柱子是指柱子不存在的无实法部分。这一点，全知麦彭仁波切和萨迦班智达的观点是相同的。

因明前派的有些论师，还有因明后派中格鲁派的一些论师，他们的因明论典中有这样的观点，凡是他体的东西就是互绝相违，比如柱子和瓶子、黄色和白色、牦牛和绵羊等，这些他体的东西都是互绝相违。原因是什么呢？有些论师在不同的论典中是这样说的，比如柱子和瓶子为什么是互绝相违呢？因为瓶子并不是柱子，从柱子的角度来讲瓶子是非柱，既然柱子与非柱是互绝相违，那么瓶子不是柱子的缘故，它们之间应该是互绝相违。所谓互绝，是此就根本不是彼，也可以说一个本体完全断绝了另一个本体。对方的观点是这样认为的。

从一个角度来看，他们说的也是对的。的的确确黄色不是白色，从白色的角度来讲，黄色是非白；牦牛并不是绵羊，从牦牛的角度来讲，绵羊可以称为非牛。这样以后，我们的互绝相违也可以在他体的法中成立。因此，以前因明后派的一些论师，在他们的因类学中经常有，凡是他体的东西都是互绝相违。当然，我们去年讲中观的时候也作过一些分析，实际上这是不太合理的。不合理的原因是这样的，因为我们这里的因明是说，它的违品是无实法，如果柱子互绝相违的违品是无实法，那么瓶子也成了无实法，但按照因明七论的观点来讲，这是不适合的。

那么我们自宗是怎么样解释呢？所谓非瓶实际上是指断开

瓶子的无实法，也就是说无遮的部分，这个无遮的部分跟瓶子互绝相违；并不是说，凡是非瓶的所有其他有实法全部包括在这个违品当中。因此，这里的观点我们应该这样来理解；如果没有这样理解，那么凡是他体的反体和他体的实体，全部都成了互绝相违。这样一来，因和果也成了互绝相违，因为种子并不是果，所以种子和果实就成了互绝相违。这两个相违的话，那么它们就不可能有因生果的关系。那么第一刹那间的心和第二刹那间的心，从本体的角度来讲是不是一体呢？应该承认：一个是因，一个是果，因和果完全是他体的。他体如果是互绝相违，那么第一刹那间青稞的种子和第二刹那间青稞的果，这两者都应该成了互绝相违。如果是相违，果和种子就没有相属（彼生相属）的关系，而且反而有一种相违的概念，那在世间这也是不可能产生的。所以果和种子千万不能说相违，如果相违，那绝对不是相属。但是人们都共同承认，因果之间的关系是相属，谁也不会承认它们相违。从这些角度来讲，对方也不好解释。

因此萨迦班智达在下面解释，他体的东西不一定是相违，有些是相违，有些是相属，有些既不是相违也不是相属，这些现象都是存在的。世间也是这样，凡是他体的东西全部是矛盾的，这也不合理。比如说有几个人，我跟这个人的关系很好，我们之间有关系；我跟这个人关系不好，有矛盾；我跟那个人也没有什么好的关系，也没有什么不好的矛盾，只不过我们素不相识而已，也有这种情况。因此从世间名言的说法来讲，既不是相违，也不是相属，这种情况在世间应该是存在的。所以，我们应该根据宁玛和萨迦的自宗观点来安立，他体不一定是互绝相违，如果是互绝相违，就有很多问题解释不清楚。大



家应该这样来理解。

如果没有这样理解，我们以前讲的时候也说过，比如说释迦牟尼佛是宣说法语者，他也是遍知，从遍知和说法两个不同反体来讲，应该是他体。如果是他体，那这是否相违呢？法称论师在因明中已经说了，佛陀既能说法也是遍知并不相违，说得非常清楚。如果我们说凡是他体的东西全部都是相违，那么佛陀说法的反体跟遍知的反体，完全是截然不同的两个本体，这也明显成了相违。这样一来，完全违背了法称论师自宗的承许。可能我们谁也不敢说，法称论师的观点自相矛盾，谁也不会这样说的。因此，这种说法是不成立的。

这里观待对境，一个是它的违品是有实法，一个是无实法。观待不同对境，我们这里的相违分成两种，一个是互绝相违，另一个是不并存相违。这个道理大家应该搞清楚。

辛二（别说）分二：一、不并存相违；二、互绝相违。

壬一（不并存相违）分四：一、法相；二、相违存在之境；三、灭除所害之时；四、确定相违之量。

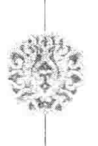
癸一（法相）分二：一、破他宗；二、立自宗。

子一、破他宗：

鄂译师等有些论师，他们安立的法相不太合理。

许不并存能所害，若经分析非应理。

有些论师认为，存在于两个有实法的能害所害的关系，就叫做不并存相违的法相。意思就是说，存在的两个法，实际上成了能害所害的关系，这就叫做不并存相违的法相，他们是这样安立的。



如果我们不作详细观察，从一般的相违概念来讲，实际上能害所害的东西就是相违，这样安立应该也是可以的。但是如果我们详细观察，这是不合理的。为什么呢？因为所谓相违，一定要安立在一个法相上。这样的话，能害和所害这两个法，集聚在一体上是不可能的；如果能害和所害分开安立，那么因的法相不是果的法相，果的法相不是因的法相。进一步说，比如有两种法，如果一个法力量比较强，它可以成为能害，但是在那个时候，它根本不可能成为所害；如果这个法，比如说火的微尘或者水的微尘，它的力量很薄弱，这个时候，虽然这两个法之间它已经成了所害，但是在那个时候，它根本不成为能害。所以说在两个法中，一个法成为能害的时候，它绝对不会又成为所害；当它成为所害的时候，也根本不会成为能害。在一个法的本体上观待另一个违品而言，它既是能害也是所害，这种情况是没有的，这个大家应该搞清楚。因为所谓的相违，就像火和水一样，当火是能害时，火比较大或者盛燃的时候，它附近的水马上全部都干了，这个水就叫做所害。也就是说，当火成为能害的时候，它根本不是所害；同样的道理，当时的水成为所害的时候，它根本不可能变成能害。

所以因明前派有些论师说，它们之间存在能害所害，这个概念非常笼统，到底是火的法相还是水的法相？就像外道所承认的那样，火和水两个总相的概念，这里也是没有的。如果分开讲，能害的法相是这样，所害的法相是那样，那么相违的法相到底是什么样？你看分开的时候，你这样给它安立法相。但是你综合起来，相违的法相到底是什么样？这样一说，对方也是很难解答。所以说在这个过程当中，对方所安立的法相不合理。简而言之，不合理的原因就是，能害所害的同体法不可能

存在，可以这样来理解。既然没有同体的法，那么相违到底以什么样的途径来安立？这个问题应该这样来理解。

当然相违的法相，完全是通过对境来安立的。如果没有通过对境来安立，光是从自己的遣余意识上，凡是能害所害，互相有害的关系就叫做相违，这样大概的概念也没有什么不可以，简单下一个这样的概念倒也可以。但是从依靠对境来严格分析，这绝对是不合理的。不合理的原因，下面马上进行阐述。

子二、立自宗：

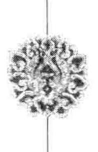
是故所害与能害，犹如因果为异体，

令其所害无能力，此因即称能害者。

我们自宗就没有这种过失，因为自宗是这样承认的：能害和所害不可能同一个时间变成同体的方式存在，就像因和果一样，观待前后是他体。当然，这种他体并不是真实存在的他体，应该如我们前面所讲的那样，是遮一体的他体。

为什么这样讲呢？大家也应该清楚，能害和所害就像我们前面讲的，因和果之间的能饶益和所饶益一样。我们现在相违的两个法，一个叫做能害，一个叫做所害。力量比较强的叫做能害，力量比较弱的叫做所害，比如说美国总统布什叫能害，萨达姆叫所害，应该可以这样说。强与弱，这两个有没有矛盾呢？肯定有矛盾。所以火和水之间，一个事物力量强大就叫做能害，另一个事物力量薄弱就叫做所害。

但是它们之间就像因和果一样，应该是他体的。怎么说是他体呢？当能害的法存在的时候，所害的法逐渐逐渐会毁灭，依靠能害灭除它、赶走它。从我们世间的角度来讲，也会有这



种情况。但是在因明里的相违，并不像我们世间所讲的那样，是比较严格的。这个能害和所害的关系，就像因和果一样，因和果我们刚才也讲了，当它是因的时候就不是果，是果的时候就不是因，严格分析它们的本体是不一样的。那么能害所害是不是像因和果那样，能害成了所害的近取因呢？这倒不是，只不过是依靠一个，另一个就马上产生了本体的变化，这叫做能害所害。

那么什么叫做能害呢？就是将对方变成没有能力。意思就是说，第一个刹那相违的两个物体接触；第二个刹那，所害的物体没有能力了，就是它再继续产生的能力没有了；第三个刹那的时候，所害再也没有办法进行下去。就像火非常强烈的时候，微薄力量的水微尘，这两个第一刹那接触；火的二刹那不断地继续产生、旺盛，而水的第二刹那力量就微薄了，就变成无力了；到了第三刹那，水的相续已经间断了，而火的相续不断地产生。水如果没有遇到这种违品，它永远都可以延续下去；可是遇到这样的违品以后，它再也没有办法持续下去了。当然，也有实际外境上的相违和心上的相违，下面有不同类别的分析。

总的来讲，我们要了解什么叫做能害？什么叫做所害？能害就是将所害变成无有能力、无有力量了。我们自宗相违的法相，大家应该这样来安立。没有两个事物，相违就没办法安立。但是你要安立，就一定要从能害和所害的角度来安立，不能在一个法上来安立。我们讲因和果的法相时，也是以能饶益和所饶益、能产生与所产生的角度来安立的，不可能一个概念因和果全部都已经覆盖了，没有这样的道理。这是讲能害所害的法相。

下面相违存在的对境分两个方面，一个是认识相违，还有一个对它遣除诤论。第一个颂词是这样讲的。

癸二（相违存在之境）分二：一、认识相违；二、遣于彼之诤。

子一、认识相违：

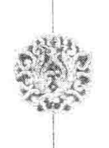
诸不并存相违者，有实法涉能所害，

彼乃相续非刹那，即是所生能生故。

意思就是说，所有不并存相违不可能是一个物体。因为一个物体，能违所违或者能害所害的关系不可能有。比如说我一个人，自己对自己有很尖锐的矛盾，没有这样的说法。就像我们前面讲的，一个法不可能有它本身的相属；要相属，起码也是两个法以上。这里的相违，也必须两个法以上。所以第一点，一个法不可能相违。

如果另一个法是无实法，那不并存相违的说法也没有。因为不并存相违，实际上它们的本体都是存在的，最后其中一者的本体不能与另一有实法共住，是从这样两个有实法的角度来安立的。因此不并存相违的违品，它的对境一定是有实法，唯一涉及有实法，是有实法的一种所害。这样的能害所害关系，实际上，一定是从相续的角度来安立，而并不是在刹那上安立的。如果在刹那上安立，那么第一刹那间接触的时候，马上要产生能害所害的关系；但是，从事物的本质上来看，并没有这种情况。因此这里说，相违是相续当中的相违。

所谓相续，大家也清楚，一个刹那不叫相续，起码三个刹那才叫做相续不断。就像“众人”一样，一两个人不叫众人，三个才可以叫众人，才有众多的意思。同样的道理，相续是不

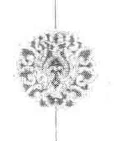


断的延续，所以起码三个刹那才叫做相续。这样以后，相违应该在相续上安立。而刹那上，相违根本没办法安立。原因是什么呢？它们需要依靠相续产生能生所生的关系。

有些人可能这样想，既然它们之间有能生所生的关系，那相违是不是也变成因果了，是不是跟种子和苗芽之间的关系一样，依靠一个产生另一个？是不是依靠火产生水，依靠光明产生黑暗？那这样，它们两个之间就应该有一种真实的因果关系。其实，并没有真实的因果关系，只不过我们说的时候可以这样说，那为什么叫做能生所生呢？比如说，第一刹那的光明和第二刹那的光明，这两者都会出现，它们出现的时候，因为光明的力量比较强，第二刹那的时候，黑暗就变成没有能力了；第三刹那的时候，原来的黑暗就产生了一种其相续再也不能延续下去的状态。这种状态是依靠光明而产生的，所以这叫做能生所生的关系。因此我们不能认为：既然是能生所生的关系，那么光明就成了黑暗的近取因，水尘就变成了火尘的近取因。如果这样，那世间万物的规律就全部混乱了，因为相违的法也是能生所生，相属的法也是能生所生，全部都变成了能生所生。其实，并没有这个意思。这里，虽然说词句上说有能生所生的关系，但是所谓能生所生，应该是依靠一个事物，使另一个事物变成无有能力，再没有办法延续下去。也就是说，让它产生什么呢？不是像以前相续不断地产生，而是以前的相续变成无有任何产生能力的一种状态，这种状态是刚才能害的光明或火使对境这样产生的，这就叫做相违。这种相违并不是在刹那上安立的，而是在相续上安立；如果在刹那上，就根本没办法安立。我们下面还有这方面的辩论，这个必须要搞清楚；如果我们没有搞清楚，那对通达相违的意义就有一定的困难。

关于相违的法相，《自释》中也以光明和黑暗为例进行了辩论。那么，光明和黑暗会不会变成真正的能生所生关系呢？没有这个关系。因为就像我刚才所举的例子一样，第一刹那接触，第二刹那无力，第三刹那再不能延续下去，这叫做能生所生，这叫做相违。还有，如果变成没有能力而成了相违，那青稞的种子不能产生水稻的苗芽，青稞种子对稻芽来讲没有能力，是不是这种没有能力也是相违呢？并不是。因为青稞本来不能产生稻芽，从这个角度来讲，不像刚才那样：有了这个事物以后，另一个事物原来的状况从根本上变化并失去了它的延续。所以我们这里的能生所生，大家一定要理解清楚；否则，种子和苗芽之间也有能生所生的关系，光明和黑暗之间也有能生所生的关系。那么黑暗当中是不是产生光明，光明当中是不是产生黑暗呢？并不是这样，但我们从另一个角度来讲，也可以这样说。因为有了光明，原来黑暗的相续就不存在；有了黑暗，原来光明的相续也不存在，实际上这里有一种产生。但这种产生并不是我们因果当中的产生，这里的产生是从俱有缘来讲的，我们可以这样讲：黑暗的第一刹那产生第二刹那，第二刹那变成无力，这是从黑暗它自己的近取因当中产生的，到了第三刹那，黑暗的近取因已经灭尽，没有了。为什么第三刹那它要灭尽呢？这是光明对它作了一个俱有缘，光明对它起了一个俱有缘的作用。就像瓶子本来是刹那刹那无常的，而铁锤在旁边起了一种让它的相续不能继续下去的作用，这叫做俱有缘。所以这里，也有相违的事物来对它起俱有缘的作用。也就是说，当它毁灭的时候，相违的事物起了这样的作用。

子二（遣于彼之诤）分二：一、遣除观察对境则非理之诤；二、遣除观察实体则非理之诤。



丑一、遣除观察对境则非理之诤：

谓刹那若不相违，相续不成违非理。

对方是这样说的，外境的刹那如果不相违，那么你们所谓的相续当中的相违，也不应该成立。因为，从某种角度来讲，所谓的相续都是假的，有关大乘论典当中也是这样讲的。《俱舍论》也说，相续就像军队、念珠一样，它没有实在的实体。这样以后，既然刹那上没有相违，那么相续上相违更不合理，这一点无法安立。对方给我们提出这样一个疑问。

由从前前刹那中，前所未有后后生，

于彼增益为相续，能遣除之无过咎。

下面我们进行回答。虽然事物的本体上没有相续，相续的实体确实是没有，但是我们这里，依靠前前刹那有前所未有的后后刹那产生，人们就把它称之为相续。说相违的时候，就是遣除，能遣除者，能毁灭者。意思是说：依靠前前的刹那，后后的前所未有的本体不断产生，人们将之增益为相续。当然，实际中并没有一个相续的实体存在，但是人们把它称之为相续。这种相续，如果第三刹那以后再不能继续下去，被推翻了，那么这就叫做相违。所以，我们自宗根本不会有你们所说的那种过失。

虽然在一切事物的本体上，的确是如我们刚才所讲的那样没有相违，但有些人可能这样想：这个跟相属可能有点不相同，你看火和水，如果在本体上没有相违，一个存在的时候另一个不存在，那这是根本不合理的，所以在事物的本质上应该有相违。但实际上，这只是我们的分别念假立而已，本质上相违是不存在的；如果本质上相违存在，那么它们第一刹那间接触的时候，互相都应该从事物的本体上不存在了，但实际上并

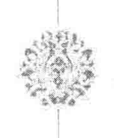
不是这样。只不过第一刹那它们接触，从第三刹那，它的相续不能再继续下去的过程，我们的分别念把它安立为相违。因此我们人与人之间的矛盾，或者国家与国家之间的矛盾，并不真实存在。

你真正用自己的智慧来进行观察，到底什么叫矛盾？应该讲有能害所害的关系才叫做矛盾。但是，如果真正能害所害的关系要成立，就像我们前面讲因果那样，必须从相续的角度假立。如果从刹那的角度观察，不仅因果关系不能成立，而且能害所害的相违也不能成立。因为当能害存在的时候，所害就不存在；所害存在的时候，能害就不存在。比如我们说火和水相违，那它们是如何相违啊？第一刹那间火和水接触，第二刹那其中一者衰弱，到第三刹那的时候，水大的话火已经灭了，火大的话水已经灭了，那个时候你才知道，它们两个是相违的。这个时候，火存在的话，水就不存在；水存在的时候，火不存在。但是这个道理，我们往往不知道。因此，人与人之间的矛盾，如果从刹那来严格观察，绝对不可能有实有的矛盾本体存在。这个问题大家应该再三思维。

这个颂词，大家也应该这样来解释。对方说，因为你们相续并不成立实体，所以相续当中的相违不合理。我们说，相续的相违完全合理。所谓相续，就是依靠前前而产生后后前所未有的事物。有两个相违事物存在的时候，另一个事物的相续再也不能继续延续下去，这就是相违。相违的概念，应该说是比较简单的。

丑二（遣除观察实体则非理之诤）分二：一、宣说对方观点；二、答辩。

寅一、宣说对方观点：



谓违微尘若并存，则已相违不并存，

不并存则毁一者，由此因果成同时。

这是对方的观点。对方问我们：比如火的微尘和水的微尘，本来是两个相违的微尘，那么这两个相违的微尘会不会同时并存？

如果同时并存，你们又说不并存相违，那么这个观点就不合理。因为第一刹那，火的微尘也有，水的微尘也有。这两个，如果它们在一刹那中一起安住，那么二、三、四刹那也可以安住。既然它们两个一刹那中互相并存，那就不是不并存了，应该是并存，所以你们不能说它们是不并存相违。

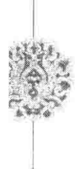
如果你说一刹那也不能并存，那这两个之间，应该有一种因果同时的关系。为什么呢？本来我们前面所讲的那样，能害和所害是能生和所生的关系。既然是能生所生的关系，比如说第一刹那间，火的微尘来了，水的微尘也来了。水的微尘和火的微尘两个第一刹那来的时候，因为它们两个不并存的缘故，力量比较大的，这一刹那间马上把对方的微尘摧毁。摧毁以后，在一刹那中，产生火微尘的时候，水毁灭的状态也要产生。那么一刹那中能害在产生，所害的状态也已经出现。这样一来，在一刹那中就有能生和所生，因果同时的过失依然存在。

我们这个问题，大家也考虑一下，如果别人问你，你怎么回答？我最近翻译《释量论大疏》，有时候没有看我们佛教的回答，外道一问起来的时候，感觉真的有点厉害啊！由此我都想：哎，如果我是当时那烂陀寺的护门班智达，这时来了一位外道，问刚才那样的问题：不并存相违到底是并存还是不并存，如果一刹那间并存，那它们两个不是不并存相违了；如果



说一刹那中也不能并存，那么一刹那间有能生所生的关系，这样一来，有因果同时的过失。如果我当时正站在那烂陀寺门口，那看我怎么回答，是不是很困难。所以我想，今天把外道的观点说出来，然后你们每一个人，先不要看下面的答案，自己看看怎么回答。下面的答案看了以后，我们都跟着法称论师的路走，那肯定不是很困难的。

有时候真的这样想，法称论师的思路和智慧非常了不起。而现在世间当中，能问出特别尖锐问题的，基本上没有。遇到一些学者、知识分子的时候，他们问出来的问题，也是特别特别的简单。不要说法称论师，连我们一般的人，你只要稍微了解一下中观、因明就可以了，马上就可以回答。可是像这种问题，我们有些人遇到的时候，看看怎么回答。所以我有时候这样想，我们现在的世间人，可能是搞经济、搞政治、搞这样那样乱七八糟的事，所以真正的正理上面去思维的很少。以前即使在外道里面，不管是对前世后世也好，对轮回涅槃也好，这些方面的问题都研究得非常深刻。不过，我们如果学懂了因明的思路或者理证方法，那就完全可以回答。所以下面，我记得回答的时候，首先是对方回答，然后我们自宗回答，用两个方面来进行来解释。不过，今天就讲到这里吧！



回向偈

所南德义檀嘉热巴涅　此福已得一切智
托内尼波札南潘协将　摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶　生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效　愿度有海诸有情

